

LEÇONS DE PHILOSOPHIE

SUR LES PRINCIPES

DE L'INTELLIGENCE,

OU

SUR LES CAUSES ET SUR LES ORIGINES

DES IDÉES,

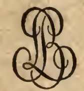
PAR M. LAROMIGUIERE,

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'ACADÉMIE DE PARIS.

QUATRIÈME ÉDITION,

REVUE PAR L'AUTEUR.

TOME TROISIÈME.



PARIS.

BRUNOT-LABBE, ÉDITEUR,

LIBRAIRE DE L'UNIVERSITÉ ROYALE,

QUAI DES AUGUSTINS, N°. 33.

LEÇONS

DE PHILOSOPHIE.

TOME III.

PARIS — IMPRIMERIE DE FAIN, RUE RACINE, N°. 4,
PLACE DE L'ODÉON.

LEÇONS
DE PHILOSOPHIE

SUR LES PRINCIPES

DE L'INTELLIGENCE,

OU

SUR LES CAUSES ET SUR LES ORIGINES

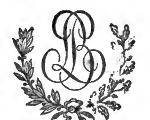
DES IDÉES,

PAR M. LAROMIGUIERE,

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE A LA FACULTÉ DES LETTRES
DE L'ACADÉMIE DE PARIS.

QUATRIÈME ÉDITION,
REVUE PAR L'AUTEUR.

TOME TROISIÈME.



PARIS.
BRUNOT - LABBE, LIBRAIRE DE L'UNIVERSITÉ,
QUAI DES AUGUSTINS, No. 33.

1826.



LEÇONS
DE PHILOSOPHIE

SUR LES

PRINCIPES DE L'INTELLIGENCE,

OU

SUR LES CAUSES ET SUR LES ORIGINES

DES IDÉES.

SUITE DE LA DEUXIÈME PARTIE.

HUITIÈME LEÇON.

Objections contre l'ordre de nos leçons, et contre notre doctrine des idées.

DANS une de nos dernières séances (leç. 6), je me suis engagé à revenir sur des objections que je me voyais, pour le moment, forcé de laisser sans réponse. J'aurais répondu à toutes, à mesure qu'on me les faisait, si je n'avais craint d'interrompre une suite de

raisonnemens qui demandaient à être rapprochés pour se prêter un appui mutuel.

Maintenant qu'à l'exception des *idées innées*, dont je parlerai à la prochaine leçon, j'ai fait connaître suffisamment quelle est ma manière de concevoir les premiers développemens de l'intelligence, je puis et je dois chercher à acquitter ma promesse.

Première objection contre l'ordre de nos leçons. Vous avez divisé la suite de vos leçons en deux parties. Dans la première, vous avez cherché à nous faire connaître les *facultés de l'âme humaine*, mais d'une manière spéciale, les *facultés de l'entendement*. Dans la seconde, vous traitez des *idées*.

N'eût-il pas été mieux de nous donner des règles pour conduire l'esprit, avant de l'appliquer à une étude aussi difficile que celle de l'entendement et celle des idées; et dans cette étude, n'était-il pas naturel de porter d'abord notre attention sur les idées, qui sont le produit de l'action des facultés de l'entendement, plutôt que sur l'entendement luimême, s'il est vrai que l'esprit humain, dans ses recherches, doive aller des effets à leurs causes?

Ce n'est pas tout : comme il est indubita-

ble que nous avons *senti* avant de *connaître*, nous sommes fondés à penser que vous auriez dû prendre les sensations pour votre point de départ.

Ainsi donc, en plaçant la métaphysique avant la logique; et, dans la métaphysique les facultés de l'âme avant les idées, vous faites un double renversement d'ordre; et, en négligeant les sensations dès l'entrée, tout ce que vous voudrez nous enseigner manquera de base.

Réponse. — Disposer les parties de la philosophie, de telle manière que l'étude de la métaphysique précède celle de la logique, c'est vouloir connaître la formation des idées avant de chercher le mode de leur déduction; c'est faire agir la pensée avant de se demander si son action peut être assujettie à des lois; c'est raisonner avant de s'occuper des règles du raisonnement.

Cette marche ne vous semble-t-elle pas bien naturelle? ne dirait-on pas même qu'elle est obligée, puisqu'il est absolument nécessaire d'avoir agi, avant que l'idée de régula riser l'action puisse nous venir dans l'esprit? Les poëmes, quelques poëmes du moins, ont précédé les poétiques: les langues ont précédé les grammaires; et, en général, toute prati-

que a existé avant qu'on pût imaginer des théories.

Comment donc se fait-il que, même dans les traités de philosophie les plus estimés, on renverse un ordre que la nature semble avoir établi elle-même, et que les règles des syllogismes qui, certes, ne sont pas la première découverte de la philosophie, soient pourtant une des premières choses qu'on nous enseigne? Il faut bien que cet usage soit fondé sur quelque motif, puisque nous le voyons suivi par des hommes d'un grand mérite.

Vous allez juger si l'on n'a pas trop donné à une considération, qu'il ne fallait pas négliger sans doute, mais qu'il fallait contre-balancer par d'autres considérations.

Les jeunes gens qui se présentent à nos écoles n'arrivent pas avec un esprit tout neuf; ils ne sont pas comme la *table rase* d'Aristote; ils ont déjà étudié les langues anciennes, la littérature, l'histoire, les mathématiques; ils ont beaucoup pensé, beaucoup raisonné, long-temps, en un mot, exercé leurs facultés intellectuelles. On a donc cru devoir se hâter de leur faire connaître les lois de la pensée, de leur dévoiler l'artifice des formes du raisonnement.

Si, en effet, ils n'avaient que des idées justes et des habitudes droites, rien ne serait plus sensé que de leur faire remarquer d'abord, comment ils se sont conduits pour acquérir ces idées, pour contracter ces habitudes. Des réflexions sur les procédés qui auraient amené de si heureux résultats, leur feraient sentir le besoin de perfectionner encore ces procédés ; elles les mettraient sur la voie de découvrir de nouvelles méthodes, pour les nouvelles études auxquelles ils se destinent.

Il s'en faut que nos esprits se trouvent aussi bien disposés, lorsque des études de l'enfance et de la première jeunesse nous passons à l'étude de la philosophie. On a mis sous nos yeux un grand nombre d'objets, il est vrai : plusieurs sciences ont successivement appelé notre attention ; mais ce que nous savons, l'avons-nous appris, ou nous l'a-t-on appris ? Les idées qui nous sont devenues les plus familières, sont-elles notre ouvrage, ou les reçûmes-nous toutes faites ? Sont-elles le produit de la réflexion, ou ne sont-elles que déposées dans la mémoire ? Chacun peut répondre, d'après son expérience personnelle. Je ne nie pas les exceptions ; je dis qu'il ne faut pas se régler sur les talens privilégiés.

On voit donc qu'avant de chercher des méthodes pour conduire l'esprit, des règles pour assurer le raisonnement, des moyens pour le vérifier, il faut commencer par faire agir l'esprit, par raisonner, et par bien raisonner, si nous pouvons.

S'il existait une science qui, plus que toute autre, fût le raisonnement en action; si, en même temps, cette science bien exposée était la plus facile de toutes, quoiqu'on ne s'en doutât pas; si c'était celle que tout le monde aime le mieux, quoiqu'on s'en doute moins encore; que pourrions-nous faire de plus utile et de plus agréable que d'apprendre une pareille science pour nous préparer à la théorie du raisonnement?

De tous les objets qui intéressent la curiosité de l'homme, aucun ne l'attire avec un charme aussi puissant que la connaissance de la *raison des choses*: les sages de tous les siècles en ont fait leurs délices. L'enfant commence à peine à bégayer, qu'il demande la raison des choses. *Pourquoi* est un des mots qui sortent les premiers de sa bouche, un de ceux qu'il répète le plus souvent; et la philosophie n'a été créée que pour répondre à sa question.

Or, comme nous ne pouvons juger des choses que par les idées que nous nous en fai-

sous, c'est donc *la raison des idées* qui doit être l'objet de nos recherches.

Si nous connaissions la raison de toutes nos idées, nous connaîtrions, en effet, la raison des choses, autant qu'il est donné à notre faible nature de la pénétrer (1).

La raison des idées se trouve dans leur origine et leur génération : elle nous sera connue, si nous découvrons la manière dont les idées naissent successivement les unes des autres; car, lorsqu'en remontant d'idée en

---

(1) Cela ne veut pas dire que les *choses* en elles-mêmes ne diffèrent pas des *idées* que nous en avons, et que la *réalité* des êtres consiste à *être aperçus*, comme l'ont avancé quelques philosophes : cela signifie seulement, que les choses ne sont pour notre *intelligence*, que ce que nous en *connaissons*.

Après avoir confondu les *idées* des choses avec les *choses* elles-mêmes, on a confondu ces mêmes *idées*, avec la *certitude* que nous avons de l'existence des choses. Mais, pour ne citer qu'un exemple, nous avons tous la *certitude* qu'il existe une force qui porte les corps vers le centre de la terre, quoique personne ne *connaisse* cette force, quoique personne n'en ait *idée*.

Existence, *connaissance*, *certitude*, sont trois mots, les deux premiers surtout, qui ne peuvent être synonymes dans aucune langue.

idée jusqu'à celle qui est la première de toutes, et dont il ne faut pas demander la raison, nous nous sommes assurés de l'origine immédiate de chaque idée en particulier; alors, nous voyons que chaque idée est engendrée par celle qui la précède, et qu'elle engendre celle qui la suit; et, par conséquent, qu'elle a sa *raison* dans celle qui la précède, et qu'elle est elle-même la *raison* de celle qui la suit.

Or, apercevoir que certaines idées ont leur *raison* dans celles qui les précèdent, et qu'elles sont elles-mêmes la *raison* de celles qui les suivent, c'est raisonner.

L'étude de l'origine et de la génération des idées, la métaphysique, ou l'étude de la raison des idées, ou l'étude de la raison des choses, ou, le raisonnement, le raisonnement en action, c'est donc une même chose.

Et, puisqu'il est vrai que toute théorie suppose quelque pratique, la logique, ou la théorie de l'art de raisonner, ne peut venir qu'après la métaphysique, qui en est la pratique. En disposant ainsi les parties de notre enseignement, nous avons assigné à chacune sa véritable place. Nous nous sommes conformés à l'esprit du fondateur de la philosophie

en Europe. « La philosophie doit commencer par la métaphysique, qui contient les principes de la connaissance. » (DESCARTES, *Préf. des principes.*)

Que si, malgré tous ces motifs, il pouvait rester quelque doute; si cette considération, que nous ne sommes plus des enfans au moment où nous allons recevoir les premières leçons, conservait une partie de sa force; si l'on persistait à juger que des réflexions sur la manière de régler nos facultés ne sauraient être mieux placées qu'à l'entrée de la philosophie, voici un moyen qui peut-être conciliera tout.

Accordons, puisqu'on le veut, que des observations sur le raisonnement ne seraient pas anticipées, quoique présentées dès le début: accordons qu'il serait temps de nous faire remarquer enfin que, depuis vingt ans, nous faisions des raisonnemens comme de la prose, sans le savoir.

Mais, en faisant de pareilles concessions, nous sommes loin de penser que le moment soit venu de chercher à nous faire connaître tous les artifices, soit de la prose, soit des vers; ce que la méthode de Newton et celle de Corneille ont de commun, et ce qu'elles ont de particulier; ce que le raisonnement est

dans son essence, et ce qu'il est dans ses formes; ce qu'il ajoute, ce qu'il peut ajouter à nos premières idées, à nos premières perceptions de rapport, etc. Ces questions et plusieurs autres non moins importantes, veulent des esprits long-temps exercés, long-temps nourris de la lecture des poëtes et des orateurs, autant que de celle des philosophes.

J'ai donc pu, vous trouverez peut-être que j'ai dû, consacrer ma première séance, à la méthode, (1re. p., leç. 1). J'en ai montré d'abord ce qui m'a paru nécessaire pour l'intelligence des leçons qui allaient suivre, me proposant de reprendre ce sujet, lorsque nous serions mieux placés pour lui donner tous ses développemens. Cependant, je n'ai guère manqué l'occasion de vous faire sentir combien il est avantageux de nous rendre compte de ce que nous faisons, quand nous pensons et quand nous raisonnons. L'esprit acquerra toute la perfection à laquelle il peut aspirer, si, de bonne heure, il remarque ses manières d'agir, pour les répéter dans les mêmes circonstances, quand elles auront déjà produit un bon effet; pour s'en abstenir, quand elles n'auront pas été suivies du succès. C'est à cette habitude de nous observer, que

nous devons tout; et ne croyez pas que ce soit un travail sans fin ; la bonne méthode une fois acquise ne se perd plus, elle nous sert comme à notre insu. A la vérité, dans les commencemens, elle exige quelques soins; mais qui pourrait s'en plaindre, quand elle ne les exige qu'une fois, et qu'elle nous en récompense à chaque moment de la vie?

C'en est assez pour dissiper les doutes qu'aurait pu nous laisser la première partie de l'objection qu'on nous a faite; venons à l'autre.

Vous auriez dû, nous dit-on, présenter d'abord le tableau des sensations, et le faire suivre immédiatement de celui des idées.

Qu'aurais-je pu vous apprendre sur les sensations considérées en elles-mêmes, et indépendamment des idées auxquelles elles donnent lieu? que les unes sont agréables, les autres désagréables? qu'on les distribue en autant de classes que nous avons de sens? qu'en général elles ont plus de vivacité dans l'état de santé, et dans la jeunesse, que dans un état de langueur, et sur la fin de la vie? Vous m'auriez difficilement pardonné ces paroles oiseuses, et j'ai dû vous en faire grâce.

Aurait-on désiré la description des orga-

nes des sens ? Les bons livres sur cette matière, et ceux qui les font, ne sont pas rares à l'époque ou nous vivons. Que l'on consulte ces livres et leurs auteurs; on en retirera une instruction curieuse pour tous, nécessaire à plusieurs, mais inutile pour nous.

Les sensations, les affections qu'elles nous font éprouver, sont le résultat, et de l'action des objets extérieurs, et de la conformation de nos organes, et de la sensibilité de l'âme; par conséquent elles sont indépendantes de notre volonté.

Seulement, il nous est permis quelquefois de les fortifier ou de les affaiblir; nous pouvons les rapprocher, les comparer, et les combiner de diverses manières.

De ce travail sur les sensations, d'abord fait sans règle et presque au hasard, bientôt éclairé par l'expérience, naissent tous les jours des idées. Ces idées sensibles donnent lieu à de nouvelles manières de sentir, et à de nouvelles idées qui vont toujours se multipliant, jusqu'à ce qu'enfin on les réunisse en corps de science.

Ainsi l'architecte, qui ne peut rien sur la nature des pierres, choisit l'une, rejette l'autre. Il les taille, les façonne à son gré : il les dispose en colonnes, en frontons, et finit

par nous montrer un palais magnifique, où l'on ne voyait qu'un amas confus de matériaux épars.

Mais, comme l'architecte laisse aux naturalistes et aux géologues le soin de reconnaître la manière dont se forment les pierres dans le sein de la terre, nous laissons aux anatomistes et aux physiologistes le soin de découvrir, s'ils le peuvent, la manière dont opère la nature dans les replis du cerveau, ou dans les différentes parties du système nerveux, lorsque nous éprouvons une sensation.

Les sensations sont les *données* de la nature. La métaphysique, ouvrage de l'homme, part de ces données. Elles lui servent aussi de matériaux, de premiers matériaux; elles ne sont pas son objet, comme les pierres ne sont pas l'objet de l'architecture, comme le marbre n'est pas l'objet de la sculpture.

A l'instant où la métaphysique s'occupe des sensations, elles cessent d'être de pures sensations, pour faire place à des idées; et le *Traité des sensations*, de Condillac, n'est, lui-même, qu'un traité de l'origine et du premier développement des idées de sa statue.

Je ne devais pas commencer par les sensa-

tions, puisque, dans cette seconde partie, je me proposais de traiter de l'origine des idées, et par conséquent des sensations qui sont une de ces origines. Et qu'on ne dise pas qu'il fallait donc commencer par les idées plutôt que par les facultés. Cette observation peut s'adresser à ceux qui, ne mettant aucune différence entre les sensations et les idées, pensent que nous recevons passivement les idées, parce que nous recevons passivement les sensations. Nous, qui croyons être certains, qui sommes certains que, sans en excepter une seule, toutes les idées sont produites par l'action de nos facultés, nous avons dû commencer par l'étude des facultés.

Ces réflexions justifient le plan que nous avons adopté : elles répondent à la première objection, quelque séduisante qu'elle ait paru d'abord.

Seconde objection, contre notre doctrine des idées. — Il n'est pas facile de bien saisir votre doctrine sur les idées. Vous dites que toutes les idées ont leur origine dans le sentiment : vous dites même, de peur qu'on ne se méprenne sur votre pensée, que d'abord elles ont été sentiment, et rien que sentiment,

en sorte que, selon vous, l'intelligence n'est au fond que la sensibilité.

S'il en est ainsi, pourquoi donc exigez-vous que nous mettions tant de soin à ne pas confondre les idées sensibles avec les sensations, les idées de rapport avec les sentimens de rapport, toutes les idées, en un mot, avec les sentimens qui leur correspondent?

Chose étonnante! d'un côté, vous faites tout pour nous démontrer que l'*idée n'est que le sentiment*; et de l'autre, comme si vous vous plaisiez à renverser votre ouvrage, vous nous répétez sans cesse qu'*il faut bien se garder de confondre l'idée avec le sentiment*.

Vous vous appuyez sur l'expérience pour distinguer l'idée du sentiment. Nous allons aussi nous appuyer sur l'expérience, pour ne pas l'en distinguer.

Un objet tout-à-fait nouveau s'offre à nos yeux: au même instant, nous en recevons la sensation et l'idée, non pas comme deux choses distinct e, mais comme une seule et même chose.

Peut-on se trouver en présence d'un étranger qu'on n'aurait jamais vu auparavant, sans avoir aussitôt une idée de sa figure; l'entendre parler, sans être frappé de la différence de son langage au nôtre? Peut-on recevoir

l'impression de la colonnade d'un palais ou d'un temple, de l'aspect d'une haute montagne, d'un météore qui paraîtrait la nuit dans les cieux, sans en prendre quelque connaissance; non, pour le redire encore, une connaissance distincte de la sensation reçue, mais une connaissance qui soit une même chose avec cette sensation?

Les métaphysiciens ne s'étaient guère avisés de cette subtile distinction entre les sensations et les idées. Chez eux, *apercevoir, c'est sentir*; et *sentir, c'est apercevoir*. Ils croient, presque tous, que les objets extérieurs nous envoient immédiatement des idées sensibles; et ne sont-ils pas fondés à penser ainsi, d'après les observations qne nous venons de vous rappeler?

Réponse. L'idée est le sentiment. L'idée n'est pas le sentiment.—Ces deux propositions vous semblent se contredire, et je conviens que la contradiction est dans les mots. Elle sera aussi dans les mots, si je dis:

La multiplication est l'addition: la multiplication n'est pas l'addition.

Le raisonnement est l'attention : le raisonnement n'est pas l'attention.

La glace est de l'eau: la glace n'est pas de l'eau.

Le pain est du froment : le pain n'est pas du froment.

Ici, messieurs, nous avons la clef d'une infinité de malentendus, qui, dans tous les temps, ont divisé les philosophes, et qui tous les jours produisent les plus vaines, et souvent les plus funestes disputes.

Afin de nous bien expliquer, faisons la sup position d'une science parfaite, et présentée de la manière la plus parfaite qu'on puisse imaginer.

Les vérités exposées dans les diverses parties de la science que nous venons de supposer, formeront une suite continue, dont chaque terme participera de celui qui le précède, et de celui qui le suit ; de celui qui le précède, puisqu'il ne fera que le modifier ; de celui qui le suit, puisqu'à son tour il en sera modifié.

Chaque terme, le premier excepté, étant donc une modification du précédent, qui lui-même est toujours une modification de celui qui le précède, il s'ensuit que tous les termes, les plus éloignés comme les plus voisins du premier, ne seront, à la rigueur, que des modifications de ce premier, quelque différence qu'il y ait d'ailleurs entre ces termes comparés entre eux.

Alors, il sera vrai que chaque terme, quoi-

que différent du premier, puisqu'il sera ce premier plus ou moins modifié, ne sera cependant au fond, ou dans son origine, ou dans son principe, que ce premier.

Par conséquent, on pourra, sans contradiction, affirmer de chaque terme, qu'il est identique avec le premier, et l'on pourra aussi affirmer qu'il ne lui est pas identique, parce que chaque terme sera considéré sous deux points de vue, en lui-même, et dans son principe.

Mais, pour avoir le droit d'affirmer et de nier ainsi, tout à la fois, il faudra s'être bien assuré du double point de vue sous lequel doit être pris chaque terme de la suite; c'est-à-dire qu'il faudra bien savoir ce que c'est que l'analyse; ce que c'est que la génération des idées; en quoi consiste le passage du connu à l'inconnu; comment les vérités se transforment successivement, pour faire place à de nouvelles vérités, pour devenir de nouvelles vérités.

Tant qu'on n'aura pas suivi des yeux de l'esprit ces développemens successifs et gradués, chaque idée n'étant considérée qu'en elle-même et sous un point de vue unique, sera jugée entièrement différente de toute autre idée : alors, entre l'affirmation et la négation, on croira voir une opposition réelle, on ne pourra même s'empêcher de la voir;

mais l'opposition ne sera pas dans les choses, elle ne sera que dans notre manière de voir, dans une connaissance imparfaite des choses.

Celui qui, ayant fait une étude des facultés de l'âme, en aura bien conçu le système, énoncera deux vérités également incontestables, soit qu'il dise que *le raisonnement n'est que l'attention*, soit qu'il dise que *le raisonnement est une opération différente de l'attention*. Celui, au contraire, qui n'est jamais remonté à l'origine de ces facultés, et qui n'en soupçonne pas la génération, sera révolté d'entendre que *le raisonnement est et n'est pas une même chose que l'attention*. Le premier, dans l'état actuel des choses, voyant un état antérieur, porte l'affirmation sur un point de vue, et la négation sur un autre; le second, qui ne voit que ce qu'il a devant lui, laisse tomber, tout à la fois, l'affirmation et la négation sur un seul et même point de vue.

C'est donc parce que la plupart des sciences n'ont pas encore fait assez de progrès, ou, si elles sont plus avancées, c'est parce qu'elles nous sont mal connues; c'est parce que nous sommes ignorans ou mal instruits, que nous sommes exposés à nous tant contredire, à

nous haïr, à nous persécuter, pour des opinions dont la différence n'a pas de fondement réel. Avec plus de lumières, nous verrions tous les mêmes choses, et nous en porterions les mêmes jugemens.

Je citerai un exemple célèbre, et je n'irai le demander, ni aux philosophes anciens, ni à ceux du moyen âge; il est de notre temps. La dispute a commencé vers le milieu du siècle dernier, et elle dure encore.

Juger, c'est sentir : juger, n'est pas sentir. Il s'agit de savoir, laquelle de ces deux propositions est la vraie.

Cette question, je le sais, n'en est pas une pour vous. Juger, c'est, ou sentir simplement un rapport; ou l'apercevoir, c'est-à-dire, le sentir d'une manière distincte; ou l'affirmer, c'est-à-dire, le prononcer parce qu'on l'aperçoit, et parce qu'on le sent (leç. 5). Apercevoir un rapport, c'est le sentir; affirmer un rapport, c'est le sentir encore : juger, c'est donc nécessairement sentir. Comment, direz-vous, a-t-on pu mettre en doute la vérité de la première proposition, *juger, c'est sentir?*

Vous allez le voir, messieurs; et vous allez vous refuser en même temps à dire que *juger, c'est sentir,* si, oubliant la langue que nous

nous sommes faite, vous adoptez la langue qu'on parlait et qu'on parle encore. Que, *sentir* signifie exclusivement *éprouver des sensations ;* il sera alors indubitable pour vous, que, juger est autre chose que sentir; que, juger n'est pas sentir; car, il vous serait impossible de confondre le sentiment de rapport, la perception de rapport, l'affirmation de rapport, avec les sensations.

Or, dans le langage de tous les philosophes, *sentir* ou *éprouver des sensations*, *sentiment* ou *sensation*, sont une seule et même chose. Les deux propositions peuvent donc se traduire de la manière suivante : *le jugement est une sensation ; le jugement n'est pas une sensation ;* et il est manifeste que c'est la première proposition qui, maintenant, est la fausse.

Mais, pour qui est-elle fausse ? J'ose répondre que c'est pour nous, et uniquement pour nous; pour nous, qui avons remarqué dans l'âme plusieurs manières de sentir; pour nous, qui ne confondons pas les sentimens de rapport avec les sensations.

Si dans l'exercice de la sensibilité vous ne voyez que des sensations; si vous ne mettez aucune différence entre *sentir* et *éprouver des sensations*, vous n'avez pas le droit de nier

que le jugement soit une sensation. Que sera-t-il s'il n'est pas une sensation? C'est une perception de rapport, dites-vous; c'est une affirmation: sans doute; mais, affirmer un rapport, c'est le sentir; percevoir un rapport, c'est le sentir. Si donc, le *sentiment* ne diffère pas de la *sensation;* si vous ne reconnaissez qu'une seule manière de sentir, la *sensation*, vous êtes forcé d'avouer que le jugement est une sensation; et vous dites la même chose que vos adversaires.

Nous ne disons pas la même chose, réplique vivement Rousseau: car, *juger* c'est *comparer;* et comment peut-on confondre la sensation avec la comparaison? « Par la sensation, les objets s'offrent à moi séparés, isolés, tels qu'ils sont dans la nature. Par la comparaison, je les remue, je les transporte pour ainsi dire, je les pose les uns sur les autres. » (*Émile*, liv. 4.)

Juger, c'est comparer! S'il en est ainsi, le passage de Rousseau est victorieux et irrésistible; mais il s'en faut bien qu'il y ait identité entre le jugement et la comparaison.

La comparaison est un des modes de l'*activité* de l'âme, une de ses manières d'agir. Le jugement, comme sentiment de rapport,

est un des modes de la *sensibilité ;* comme perception de rapport, il est un des modes de l'*intelligence.* La comparaison appartient au système des facultés; le jugement, à celui des sentimens ou à celui des idées.

Mais peut-être Rousseau voulait-il moins établir une identité parfaite entre le jugement et la comparaison, que montrer la nécessité d'avoir comparé avant de juger; ce qui suffit pour distinguer le jugement de la sensation, laquelle ne suppose aucun acte antérieur de l'esprit.

J'adopte l'interprétation ; elle ne résout pas la difficulté : elle la laisse dans toute sa force ; car alors ce n'est plus le jugement qui remue les objets, qui les transporte, qui les pose les uns sur les autres, qui réunit, en un mot, tous les caractères opposés à la sensation. Le jugement ne vient aussi qu'après la comparaison; il ne peut avoir lieu sans une comparaison antérieure, dans le système des facultés de l'âme que nous a donné Condillac; et pourtant Condillac prononce que le *jugement n'est que sensation.* (*Logique*, page 62.)

Tels sont les inextricables embarras où l'on se trouve engagé, pour avoir confondu les facultés de l'âme avec les sensations, avec les

idées, avec les jugemens, et pour n'avoir pas su distinguer plusieurs manières de sentir. On s'arrête devant la plus simple, et la plus facile des questions : les uns, prennent l'erreur pour la vérité; les autres, saisissant la vérité comme par hasard, sont dans l'impuissance de soutenir ses droits.

La proposition, *juger*, *c'est sentir* ou *ne pas sentir*, mal comprise, parce qu'on avait mal observé ce qui se passe en nous quand nous sentons et quand nous jugeons, je veux dire, quand nous sentons simplement et quand nous sentons des rapports, a été, comme un brandon de discorde jeté au milieu des philosophes. Il a suffi de faire entrer le mot *sentir* dans un discours, pour allumer aussitôt les passions, et pour s'attirer, ou les plus grandes louanges, ou la censure la la plus amère. On a également exalté et rabaissé les propositions suivantes :

Apercevoir, c'est sentir.
Juger, c'est sentir.
Penser, c'est sentir.

Les réciproques de ces propositions ont eu le même sort :

Sentir, c'est apercevoir.

Sentir, c'est juger.
Sentir, c'est penser.

Pour savoir à quoi nous en tenir, sur ce qu'il peut y avoir de vrai ou de faux dans toutes ces propositions, nous parlerons successivement deux langues : celle des autres d'abord, et la nôtre ensuite.

Dans la langue reçue, *sentir*, c'est *éprouver des sensations*. Les six propositions peuvent donc s'exprimer de la manière suivante :

La perception, ou l'idée, est sensation, est une sensation, est la sensation.
Le jugement est la sensation.
La pensée est la sensation.

Et réciproquement :

La sensation est l'idée, est une idée, est idée.
La sensation est le jugement.
La sensation est la pensée.

1°. *L'idée est sensation, est une sensation.* L'idée sensible est plus que sensation. Les idées intellectuelles et les idées morales n'ont rien de commun avec la sensation.

Le jugement est une sensation. La sensation est produite par l'action des objets extérieurs. Le jugement est le résultat

d'une opération de l'esprit, de la comparaison.

La pensée est la sensation. Dans la pensée, l'âme est active ; dans la sensation, elle est passive.

2°. *La sensation est l'idée.* L'idée sensible tout au plus ; et encore, faut-il que la sensation ait été modifiée par un acte d'attention.

La sensation est le jugement. Elle n'est pas même l'idée, l'idée sensible.

La sensation est la pensée. La passivité est l'activité.

Reprenons bien vite notre langue. Abandonnons le mot *sensation*, qui nous force à une aussi étrange philosophie ; et mettons à sa place le mot *sentiment.*

1°. *L'idée est-elle sentiment, est-elle un sentiment?* Qui pourrait en douter, et qui ne voit tout de suite, quatre espèces d'idées dans quatre manières de sentir comprises sous le mot *sentiment?* Mais il ne faut pas oublier que l'idée n'est pas un simple sentiment : elle est un sentiment distinct.

Le jugement est-il un sentiment? Le jugement est, ou un simple sentiment de rapport, ou une perception de rapport, c'est-à-dire, un

sentiment distinct de rapport; il est donc un sentiment.

La pensée est-elle un sentiment? La pensée, l'action de l'âme, est accompagnée du sentiment, elle est inséparable du sentiment; mais elle n'est pas le sentiment. Quand l'âme pense, quand elle agit, elle sent sa pensée, son action; mais ce sentiment de la pensée, ce sentiment de l'action, n'est, ni la pensée, ni l'action. Vous m'avez accordé que *sentir* n'est pas la même chose qu'*agir*. Il faudra bien que vous accordiez qu'*agir* n'est pas la même chose que *sentir*, quoique l'action soit toujours accompagnée du sentiment de l'action.

2°. *Le sentiment est-il idée?* Le sentiment peut devenir idée; il n'est pas idée.

Le sentiment est-il le jugement? Le sentiment-sensation n'est, ni ne peut devenir, jugement. Le sentiment de rapport peut devenir perception de rapport; et, si vous donnez le nom de *jugement* au sentiment de rapport, comme à sa perception, alors, vous pourrez dire, non que le simple sentiment, mais que le sentiment de rapport est un jugement. (Leç. 5.)

Le sentiment est-il la pensée? Non, évi-

demment : il ne l'est, ni ne peut le devenir. La passivité ne se transformera jamais en activité.

Voyez, messieurs, avec quelle facilité nous viennent toutes ces réponses ; et cette facilité, à quoi la devons-nous ? au soin que nous avons pris de déterminer un certain nombre d'idées et de mots, non pas arbitrairement, mais d'après l'observation des faits. Nous savons, avec une rigoureuse précision, ce que c'est que, *penser*, *comparer*, *donner son attention*. Nous savons ce que nous disons, quand nous prononçons les mots, *sentir*, *sensation*, *sentiment*, *idée*, *jugement*. Si vous opérez avec des mots, ou sur des mots, qui n'aient pas ainsi reçu une détermination certaine, vous ne pourrez que vous égarer dans le vague de vos pensées ; ou, si la rectitude naturelle de votre esprit vous ramène sur le chemin de la vérité, au lieu des secours que vous attendiez, vous ne rencontrerez que des obstacles ; et, loin d'avancer, vous serez bientôt réduits à une inertie absolue.

L'oiseau qu'un vol imprudent a porté sur des piéges funestes a beau se débattre, chacun des mouvemens qu'il tente pour s'élever dans les airs, l'engage de plus en plus, jusqu'à ce

que tout mouvement lui devienne impossible. Ainsi, trop souvent, l'esprit qui cherchait un appui dans les mots, se trouve retenu par les mots mêmes. C'est en vain qu'il s'agite et qu'il se tourmente ; il ne s'élèvera jamais jusqu'aux idées.

Mais je m'aperçois que je n'ai pas répondu à la seconde objection, en termes exprès. Une telle réponse n'est plus nécessaire. Vous venez de vous assurer, que dans ces deux propositions, : *l'idée est le sentiment*, l'*idée doit être distinguée du sentiment*, l'*idée* est prise sous deux points de vue, dans son principe, et en elle-même. Dans son principe, l'idée est le simple sentiment : en elle-même, elle est le sentiment modifié ; et j'ai dû vous avertir de ne pas confondre ces deux points de vue, afin de ne pas confondre la *sensibilité* avec l'*intelligence ;* la sensibilité, qui nous vient de la nature, avec l'intelligence, qui nous vient de nous-mêmes, du travail de l'esprit, d'une application continuelle de ses facultés à ses différentes manières de sentir.

Cependant, on résiste toujours. On se refuse à séparer l'intelligence, de la sensibilité ; les idées, des sentimens. Il est impossible, nous dit-on, de voir, même pour la première

fois, un lion, un éléphant, une montagne, la mer, etc., sans prendre, au même instant, quelque idée de ce qu'on voit. Entre l'idée et la sensation, toute distinction paraît donc chimérique.

On ne peut se dissimuler que cette observation ne soit très-naturelle: mais, prenez-y garde ; les expériences que vous appelez en témoignage, sont bien loin d'être irrécusables : ces expériences devraient être faites sur des enfans aux premiers jours de la vie, et non sur vous qu'une longue habitude de sentir et de penser empêche de remarquer tout ce qu'il y a dans le sentiment et dans la pensée; car les actes de l'esprit et ses diverses modifications, à force de se répéter et de se reproduire, se succèdent enfin avec une telle rapidité, que la succession nous échappe, et que souvent nous croyons n'avoir donné qu'une simple *attention*, quand nous avons *comparé* et *raisonné*, ou n'avoir que *senti*, quand nous avons *perçu* et *jugé*.

Aujourd'hui, il nous est comme impossible de recevoir l'impression d'un corps placé devant nous, sans le distinguer des corps environnans, et sans distinguer, dans ce corps, différentes qualités, sa couleur, sa forme, ses dimensions, etc. Il n'en est pas

ainsi de l'enfant qui vient au monde : il est si loin de distinguer les qualités des corps, qu'il ne soupçonne, ni l'existence de ces qualités, ni celle des objets extérieurs. Peu à peu, et par une expérience qui se renouvelle à chaque moment, il apprend à réunir en un tout, et hors de lui, les couleurs, les sons, les odeurs, etc., et il parvient ainsi à se faire l'idée d'un corps.

Dès que l'enfant a acquis l'idée d'un corps, il a acquis, en quelque sorte, l'idée de tous. Car, c'est toujours le même travail de l'esprit; mais ce travail, à force de se répéter, devient si facile, qu'il cesse d'être aperçu parce qu'il cesse d'être remarqué. Dès ce moment, nous confondons les idées des corps avec les impressions qu'ils font sur nous, les idées sensibles avec les sensations; comme, en général, nous confondons aussi par l'habitude, toutes les espèces d'idées, avec les sentimens dont elles dérivent.

On ne parle que des idées sensibles : songez donc aux idées intellectuelles, aux idées morales ; et étonnez-vous de la distance qui sépare quelquefois ces idées, des sentimens auxquels nous les devons. Est-il un homme sur la terre qui, à chaque instant, ne *sente* l'action de sa pensée ? Y en a-t-il

beaucoup qui *connaissent* cette action, et n'est-il pas sûr que le plus grand nombre, que la presque totalité, n'en a absolument aucune idée ? Quel est celui qui, ayant un peu vécu dans le monde, n'a pas dans le *sentiment* tout ce qu'on trouve si bien exprimé dans le livre des *Caractères ?* La Bruyère seul, par l'analyse la plus fine, la plus délicate, a su convertir en *idées distinctes*, ce que nous *sentions* confusément.

Il en est de même de tous ces rares esprits qu'on a appelés *les lumières des siècles.* Qu'ont-ils fait, et que pouvaient-ils faire, si non de puiser sans cesse dans le *sentiment ?* Seul moyen, en effet, de nous éclairer, puisque c'était le seul moyen de s'éclairer eux-mêmes.

Mais je veux revenir encore sur les idées sensibles, que le préjugé s'obstine le plus à confondre avec le sentiment, avec les sensations.

Après toutes les preuves que j'ai données, j'ai une preuve à laquelle, je l'espère, on ne se refusera pas. Vous direz, j'en suis sûr, que de la sensation à l'idée sensible il y a une distance, et que cette distance n'eût jamais été franchie sans le secours de l'attention.

Si quelques sensations pouvaient être ex-

ceptées, ce devraient être celles que les habitudes du langage ont comme identifiées avec les idées. Il semble, en effet, que si les oreilles d'un Français, d'un académicien, étaient frappées de ces étranges locutions : J'ai assisté à une *belle spectacle*, à la représentation d'un *beau tragédie*, l'impression reçue l'avertirait suffisament que les lois de la grammaire ont été violées.

Il n'en serait rien : et tant que vous n'appliquerez pas votre attention à ces paroles discordantes, vous ne saurez jamais qu'on a manqué à la règle. Vous ne le saurez pas, fussiez-vous un Racine, un Boileau. Vous ne le saurez pas, après avoir entendu répéter le barbarisme pendant trente ans.

Trente ans ! voilà un compte singulier. Ce n'est pas moi qui l'ai fait ; écoutez l'auteur de l'*Art poétique*, à l'occasion des deux vers suivans :

Que votre âme et vos mœurs *peints* dans tous vos ouvrages,
N'offrent jamais de vous que de nobles images.

« M. Gibert, du collége des Quatre-Nations, est le premier qui m'a fait *apercevoir* de cette faute, depuis ma dernière édition. Dès qu'il me la montra, j'en convins

sur-le-champ, avec d'autant plus de facilité, qu'il n'y a, pour la réformer, qu'à mettre comme vous dites fort bien :

Que votre âme et vos mœurs *peintes* dans vos ouvrages.

» Mais pourrez-vous bien concevoir ce que je vais vous dire, qui est pourtant très-véritable, que cette faute, si aisée à *apercevoir*, n'a pourtant été *aperçue*, ni de moi, ni de personne, avant M. Gibert, depuis plus de trente ans qu'il y a que mes ouvrages ont été imprimés pour la première fois; que M. Patru, c'est-à-dire, le Quintilius de notre siècle, qui revit exactement ma poétique, ne s'en avisa point; et que, dans tout ce flot d'ennemis qui a écrit contre moi, et qui m'a chicané jusqu'aux points et aux virgules, il ne s'en est pas rencontré un seul qui l'ait *remarquée ?* »

Quand est-ce que Boileau *aperçut* sa faute? au moment qu'il en fut averti, au moment où il donna son *attention*. Après un tel exemple douterez-vous encore?

Comment donc s'est-il fait que les philosophes n'aient pas remarqué cette différence entre les idées et les sensations?

Comme il s'est fait que Boileau n'avait pas

remarqué sa faute; comme il s'est fait qu'on n'a pas remarqué trois degrés dans le jugement, quatre modes dans la sensibilité; comme il se fait que nous ne remarquons rien. Voilà pourquoi nous sommes tous si ignorans. Pour être riche, il ne suffit pas de posséder une terre fertile: il faut la cultiver.

Cependant, il ne faut pas s'imaginer que tous les philosophes aient confondu les idées, même les idées sensibles, avec les sensations. Malebranche trace, entre l'intelligence et la sensibilité, une ligne qui les sépare, ou qui lui semble les séparer à jamais. Descartes n'avait pas été aussi absolu. En donnant à l'âme le pouvoir de former certaines idées, indépendantes de son union avec le corps, il n'avait jamais nié qu'elle n'en dût plusieurs à l'action des objets sur les sens. D'autres, sans adopter les doctrines de Descartes, ou de Malebranche, ont jugé aussi, que les idées et les sensations étaient des choses qu'il n'était pas permis de confondre.

Mais, ce qui ne saurait manquer de surprendre : Condillac est celui de tous les philosophes qui s'est prononcé de la manière la plus décisive. « Il ne suffit pas, dit-il, d'avoir des *sensations*, pour avoir des *idées*. Pour se

faire des idées par la vue, il faut regarder; et ce ne serait pas assez de voir. » (*Art de penser*, p. 31.)

L'expérience est ici d'accord avec Condillac. Mais que devient son analyse des facultés de l'âme?

Pour se faire des idées par la vue, il ne suffit pas de voir, c'est-à-dire, de *sentir*. Que faut-il de plus? Il faut regarder, c'est-à-dire, *agir*.

Peut-on déclarer plus ouvertement que l'âme n'est pas bornée à la sensibilité, que, s'il n'y avait en elle que sensibilité, elle serait privée de toute connaissance?

Le passage que je viens de citer, et quelques autres semblables qui ne se trouvent que dans l'édition posthume des œuvres de Condillac, m'ont fait penser plus d'une fois, que s'il avait vécu encore quelques années, ce grand métaphysicien aurait modifié son analyse des facultés de l'âme; et qu'au lieu de n'admettre qu'un seul principe, il en aurait reconnu deux; l'un pour les *idées*, l'autre pour les *facultés*; le *sentiment*, et l'*attention*.

Ma conjecture vous semble-t-elle peu fondée, trop hasardée? J'y renonce; mais d'après les motifs que nous avons exposés dans la première partie de nos leçons, je ne craindrai

pas de le dire : si Condillac n'avait pas changé son analyse, il aurait dû la changer.

Terminons enfin cette discussion. Peut-être suffira-t-elle pour dissiper les doutes qui vous inquiétaient.

Alors, vous n'hésiterez plus à blâmer les fausses méthodes, qui commencent par nous surcharger de règles qu'on n'applique pas, et que souvent on ne saurait appliquer.

Vous comprendrez mieux la nécessité de soigner les expressions et le langage, si vous voulez que votre raisonnement ait de l'exactitude et de la précision.

Pénétrés de cette vérité, que toutes les connaissances humaines, ont leur source dans le sentiment, vous observerez sans cesse vos différentes manières de sentir : vous en ferez l'objet continuel de votre pensée ; et vous vous enrichirez tous les jours de nouvelles idées sensibles, de nouvelles idées intellectuelles, et de nouvelles idées morales.

La nature a dit aux hommes : Je vous fais présent du *sentiment*. Cultivez, ce germe précieux. Il se développera en rameaux féconds. Il produira pour vous l'arbre de la science.

Tout ce qui n'a pas ses racines dans le sen-

timent, comme tout ce qui s'élève au-dessus du sentiment, sera inaccessible à votre intelligence. Qu'il le soit à votre curiosité. Ne cherchez donc pas la raison de ce qui est hors du sentiment : ne cherchez pas la raison du sentiment lui-même (1re. part., p. 416). Je me suis réservé la connaissance des premiers principes. C'est mon secret.

Et ne vous plaignez pas des bornes que je vous prescris. Ne dites pas qu'elles sont trop rapprochées du point où je vous ai placés; car elles fuiront toujours devant vous. Ne dites pas, surtout, que je me montre envers vous trop peu libérale. Les conquêtes du génie, et les travaux des siècles n'épuiseront jamais les trésors que recèle le *sentiment*.

NEUVIÈME LEÇON.

Des idées innées.

La leçon que je me propose de faire aujourd'hui, pourra vous paraître extrêmement abrégée; car elle comprend la matière de plusieurs leçons. Nous aurons des systèmes à exposer : nous aurons de l'historique, du polémique : nous aurons des erreurs de fait à redresser; et, enfin, nous dirons ce qu'il nous semble qu'on doit penser des *idées innées*. Je commence, sans autre préambule.

Il y a deux opinions principales sur l'origine des idées.

D'un côté, les idées nous viennent toutes par les sens, ou des sens, ou des sensations : *Il n'y a rien dans l'intelligence, qui n'ait été auparavant dans les sens, ou dans le sens ; nihil est in intellectu quod priùs non fuerit in sensibus, in sensu.* Les partisans les plus célèbres de cette opinion, ceux qui la regardent comme une vérité fondamentale,

sont, parmi les anciens, Démocrite, Hippocrate, Aristote, Epicure et Lucrèce; dans le moyen âge, les scolastiques, qui, tous, étaient péripatéticiens; et, plus près de nous, Bacon, Gassendi, Hobbes, Locke, et Condillac.

De l'autre côté, les idées, plusieurs idées du moins, sont indépendantes des sens et des sensations; et la maxime, *rien n'est dans l'intelligence, qui n'ait été auparavant dans les sens*, loin d'être reçue comme un axiome, est rejetée comme une erreur manifeste. Cette seconde opinion est appuyée sur des noms aussi imposans que l'opinion contraire. Elle compte, parmi ses défenseurs, Platon et ses disciples, l'école d'Alexandrie, les premiers pères de l'Église; au renouvellement des sciences, quelques philosophes italiens; et, plus récemment, Descartes, Malebranche, Leibnitz, et tous les écrivains de Port-Royal.

Voilà de grands noms opposés à de grands noms, et si nous n'avions pour nous décider que des autorités, que pourrions-nous faire de plus sage que de rester en suspens? mais les autorités et les noms, ailleurs d'un si grand poids, doivent en philosophie céder à la raison; et la raison va nous dire que, pour trouver la vérité, il faut la chercher loin des disciples

d'Aristote, et plus loin encore des disciples de Platon.

Examinons le sentiment des premiers, et remarquons, d'abord, qu'ils ne sont pas uniformes dans l'interprétation de leur axiome.

Les uns, n'ont pas craint d'avancer que toutes les idées nous viennent *immédiatement* des sens : que des idées qui ne nous viendraient pas immédiatement des sens, ne seraient point, à proprement parler, des idées, mais des mots auxquels ne correspondrait rien de réel. Après tout ce que nous avons dit et démontré dans nos leçons précédentes, je ne m'arrête pas sur une chose aussi évidemment fausse.

Les autres, et c'est le plus grand nombre, pensent avec Locke, avec Gassendi, que, des sens, il ne peut nous venir *immédiatement* que les premières idées, les idées sensibles; que les idées intellectuelles, et les idées morales, sont le produit de la réflexion appliquée, soit aux idées sensibles, soit aux opérations de l'esprit.

Ces derniers sont dans la nécessité de prouver que toutes, et chacune des idées qui sont dans notre intelligence, nous sont venues, ou par les sens immédiatement, ou par la ré-

flexion : et c'est aussi ce qu'ils ont essayé. Mais tous les efforts du génie n'ont pu en venir à bout ; car le génie ne change pas la nature des choses : il ne fera pas qu'il n'y ait qu'une seule origine d'idées, ou qu'il n'y en ait que deux, quand la nature a voulu qu'il y eût quatre origines. (Leç. 3 et 4.)

Ce n'était pas assez de faire venir des sens toutes nos idées. On a voulu expliquer *comment* elles en viennent ; *comment* un ébranlement dans l'organe, est suivi d'une idée dans l'âme. Et ceci n'a pas été particulier aux philosophes qui voient dans les sens l'origine de toutes les idées : il a suffi à d'autres d'en faire dériver quelques-unes de la même source, pour se croire obligés de nous montrer le lien de communication qui unit la substance matérielle à la substance immatérielle.

Voici ce qu'ont imaginé, pour résoudre ce problème, et ceux qui nous assurent que toutes les idées, sans aucune exception, viennent des sens, et ceux qui pensent qu'ils n'en vient qu'un certain nombre.

Il s'agit de faire voir *comment* des impressions sur les sens occasionent des idées dans l'âme. On a dit :

1°. Les objets extérieurs, en frappant nos

organes, leur communiquent un mouvement qui se transmet au cerveau. Le cerveau agit sur l'âme ; et l'âme a une idée ou une sensation, car on a presque toujours confondu ces deux choses. L'âme, ayant ainsi une sensation, est affectée en bien ou en mal. Si elle souffre, elle cherche à se délivrer de la douleur. Elle agit à son tour sur le cerveau, qu'elle remue : le cerveau remue l'organe ; et l'organe écarte, ou s'efforce d'écarter, l'objet, cause de la sensation.

Le cerveau est donc le siége de l'âme, que l'on compare à une araignée placée au centre de sa toile. Dès qu'il se fait le moindre mouvement aux extrémités, l'insecte est averti, et il se tient sur ses gardes. De même, l'âme placée dans le cerveau, à un point auquel aboutissent les filets nerveux, est avertie de ce qui se passe dans les différentes parties du corps ; et à l'instant, elle apporte des secours où elle les juge nécessaires. Le corps agit donc réellement sur l'âme, et l'âme agit réellement sur le corps. Cette action, cette influence, étant réelle ou physique, on a dit que le corps influait physiquement sur l'âme, et l'âme physiquement sur le corps ; et c'est ce qu'on a appelé *influence physique* ou *influx physique*.

Ce sytème est extrêmemtnt simple : mais

la simplicité n'a de prix, qu'autant qu'elle est unie à la vérité. Le corps étant une substance étendue, et l'âme une substance inétendue, conçoit-on l'action physique de l'une sur l'autre? *Tangere enim aut tangi nisi corpus nulla potest res*, une chose ne peut toucher, ou être touchée, qu'autant qu'elle est corps, qu'autant qu'elle a des parties. L'âme ne saurait donc recevoir le contact du corps, et *l'influx physique* est impossible.

Euler, dans ses *Lettres à une princesse d'Allemagne*, se déclare pour cet influx; il est vrai qu'il le modifie, car il n'admet pas de contact entre l'âme et le corps. L'âme, dit-il, a la perception du mouvement des fibres du cerveau; et cette perception lui donne des sensations agréables ou désagréables, selon que les rapports qui se trouvent entre les mouvement des fibres, sont perçus avec plus ou moins de facilité.

Cette opinion est démentie par l'expérience : car, il n'est pas vrai que l'âme aperçoive les mouvemens des fibres du cerveau : elle ne sait pas même qu'il existe un cerveau; et nous l'ignorons tous jusqu'à ce qu'on nous l'ait appris. D'ailleurs, la sensation ne dérive pas de la perception : c'est le contraire; car nous sentons, avant de connaître.

2°. Pour rendre raison de ce commerce entre l'esprit et la matière, quelques philosophes modernes, et particulièrement Cudwort et Leclerc, ont admis, d'après les anciens, un agent intermédiaire, ou un *médiateur* entre l'âme et le corps. Interposé entre deux substances de nature contraire, ce médiateur participe de l'une et de l'autre : il est en partie matériel, et en partie spirituel. Comme il est matériel, le corps peut agir sur lui, et comme il est spirituel, il peut agir sur l'âme. C'est le moyen terme entre les deux extrêmes d'une proportion continue. C'est un pont jeté sur les deux bords de l'abîme qui sépare la matière de l'esprit.

Un pareil médiateur n'est bon à rien. Pour vouloir réunir en une seule nature, deux natures opposées, il s'anéantit lui-même. Entre une substance étendue et une substance inétendue, il n'y a pas de milieu. Si le médiateur n'est, ni esprit ni corps, c'est une chimère : s'il est, tout à la fois, esprit et corps, c'est une contradiction ; ou si, pour sauver la contradiction, vous voulez qu'il soit, comme nous, la réunion de l'esprit et de la matière, il a lui-même besoin d'un médiateur.

L'influx physique, et le médiateur, laissent

à la difficulté toute sa force : on ne voit pas comment l'âme et le corps se modifient réciproquement. Néanmoins, le fait reste. Toutes les fois que le corps reçoit quelque impression, l'âme éprouve une sensation ; et lorsque l'âme prend une détermination, le corps l'exécute : où trouverons-nous la raison de cette correspondance de phénomènes? on l'a cherchée hors de l'homme, et dans la Divinité même.

3°. Dieu, a-t-on dit, gouverne le monde et tous les êtres qui le composent, d'après les lois suivant lesquelles il les a créés; et, comme le monde n'a pu recevoir l'existence que par un acte de la volonté divine, il ne persévère dans l'existence que par la même volonté toujours persévérante. Que Dieu cesse un instant de le soutenir par sa main toute-puissante, aussitôt il rentrera dans le néant. L'existence des êtres ne se maintient donc que par une création incessamment renouvelée, en quelque sorte. Dieu est la cause nécessaire de toutes les modifications des corps, et de toutes les modifications des esprits. Or, cela suffit pour nous faire concevoir l'union des deux substances.

Les objets extérieurs impriment à nos or-

ganes, des mouvemens qui se propagent jusqu'au cerveau ; le cerveau n'agit pas immédiatement et réellement sur l'âme : la chose est impossible. C'est Dieu lui-même qui, à la suite des mouvemens du cerveau, et par une loi qu'il a établie de toute éternité, produit une sensation dans l'âme. De même, l'âme a la volonté de mouvoir le bras; mais cette volonté est inefficace pour produire cet effet. C'est encore Dieu qui, en vertu de la même loi, produit le mouvement de nos membres. Le corps n'est donc pas la cause réelle des modifications de l'âme; ni l'âme, la cause réelle des mouvemens du corps. Cependant, comme l'âme ne serait pas modifiée sans les mouvemens du corps, ni le corps sans une détermination de l'âme, il faut bien que ces mouvemens et ces déterminations soient, en quelque manière, nécessaires; mais cette nécessité n'est pas absolue; elle n'est qu'hypothétique ou conditionnelle. Les mouvemens du corps, et les déterminations de l'âme, sont de simples *conditions* et non des *causes* réelles. Ils sont *occasions*, ou causes occasionelles. Ce système a pris, en conséquence, le nom de *système des causes occasionelles*. Il appartient à Descartes, et à

Malebranche qui l'a embelli de son imagination.

Je ne sais, Messieurs, si vous êtes satisfaits de ces causes occasionelles. Vous allez voir que Leibnitz ne l'était guère.

Leibnitz reproche aux cartésiens de faire de ce monde un miracle perpétuel, et d'expliquer l'ordre naturel par une cause surnaturelle; ce qui anéantit toute philosophie : car la philosophie consiste à découvrir les causes secondes qui produisent les divers phénomènes de l'univers. Vous dégradez la Divinité, ajoute-t-il. Vous la faites agir comme un horloger, qui, ayant fait une belle pendule, serait continuellement obligé de tourner lui-même l'aiguille, pour lui faire marquer les heures. Un habile mécanicien monte d'abord sa machine; et elle va, d'elle-même, pendant un certain temps. Dieu, lorsqu'il a créé l'homme, en a disposé toutes les parties et toutes les facultés, de telle manière qu'elles pussent exécuter leurs fonctions, depuis le moment de la naissance jusqu'à celui de la mort. En bonne philosophie, comme au théâtre, il ne faut jamais faire intervenir la Divinité, à moins que son assistance ne soit absolument nécessaire.

4°. Je pense avoir trouvé, continue Leibnitz, quelque chose de plus philosophique. Dieu, avant de créer les âmes et les corps, connaissait tous ces corps et toutes ces âmes. Il connaissait aussi tous les corps possibles, et toutes les âmes possibles. Or, dans cette variété infinie d'âmes possibles et de corps possibles, il devait se rencontrer des âmes dont la suite des perceptions et des déterminations correspondît à la suite des mouvemens que devait exécuter quelqu'un des corps possibles. Car dans un nombre infini d'âmes et dans un nombre infini de corps se trouvent toutes les espèces de combinaisons. Maintenant, supposez que, d'une âme dont la suite des modifications correspond exactement à la suite des mouvemens que doit exécuter un certain corps, et de ce corps dont les mouvemens successifs correspondent aux modifications successives de cette âme, Dieu fasse un homme. Voilà, entre les deux substances qui forment cet homme, la plus parfaite harmonie. Partisans de l'*influx*, du *médiateur*, des *causes occasionelles*, vous faites de vains efforts pour rendre raison du commerce réciproque de la substance matérielle et de la substance spirituelle. Il n'y a aucun commerce, aucune communication, aucune influence. L'âme passe

d'un état à un autre état; d'une perception à une autre perception, par sa seule nature. Le corps exécute la suite de ses mouvemens, sans que l'âme y participe en rien. Le corps et l'âme sont comme deux horloges parfaitement réglées qui marquent la même heure, quoique le ressort qui donne le mouvement à l'une ne soit pas le ressort qui fait marcher l'autre. L'harmonie qui paraît unir l'âme et le corps, est donc indépendante de leur action réciproque. Cette harmonie a été établie avant la création de l'homme : elle a été *établie d'avance*, *præ*; c'est pourquoi je l'appelle *harmonie préétablie*.

Ainsi donc, si l'âme de César âgé de vingt ans eût été anéantie, le corps de César, d'après cette singulière harmonie, n'en aurait pas moins assisté aux délibérations du sénat : il aurait commandé les armées, harangué les soldats : il aurait passé dix ans dans les Gaules, pour en faire la conquête : il serait revenu à Rome, pour usurper la dictature. Et si, au contraire, à ce même âge, le corps de César avait cessé d'exister, son âme n'en aurait pas moins résolu de faire tout ce que César a fait jusqu'à sa mort.

Je ne parle pas des atteintes qu'un pareil système porte à la liberté. Comment, en effet,

concilier la liberté dont nous jouissons, avec une suite de manières d'être qui, toutes, dérivent du premier état où l'âme s'est trouvée au moment de la création?

On sait ce qui arriva à Volf. Il enseignait l'harmonie préétablie dans une ville de Prusse, du temps de Frédéric-Guillaume. Ce roi avait une antipathie décidée pour les beaux-arts, pour toute littérature, et pour toute philosophie. Un ennemi de l'harmonie préétablie observa que Volf justifiait les soldats déserteurs, disant qu'ils étaient entraînés à la désertion par les lois de la nécessité. Volf reçut l'ordre de vider la Prusse dans les vingt-quatre heures, sous peine d'être pendu. A la mort de Frédéric-Guillaume, son fils Frédéric second s'empressa de rappeler Volf, et il le combla de distinctions. Mais, ni le bannissement, ni le rappel ne prouvent rien pour l'harmonie préétablie.

Messieurs, il y a encore une manière de penser et de s'exprimer sur le mystère de l'union de l'âme et du corps: c'est celle de ceux qui confessent naïvement leur ignorance. C'était celle de Pascal: ce sera la vôtre, je le présume: ce sera la mienne, du moins. Écoutez ce que dit Pascal: « L'homme

est, à lui-même, le plus prodigieux objet de la nature : car il ne peut concevoir ce que c'est que corps, et encore moins ce que c'est qu'esprit, et, moins qu'aucune chose, comment un corps peut être uni à un esprit ; et cependant c'est son propre être. »

Voilà ce que j'avais à vous dire, à l'occasion des philosophes qui font toutes les idées, ou seulement quelques idées originaires des sens. Venons maintenant à ceux qui rejettent la maxime, *nihil est in intellectu, etc.*

1°. Les idées ne sont pas dans notre âme; elles sont en Dieu. *C'est donc en Dieu que nous voyons tout*, puisque tous les objets que nous pouvons connaître, nous les voyons, non pas en eux-mêmes, mais dans leurs idées. Ainsi pensent, ainsi raisonnent Platon, saint Augustin et Malebranche. Dieu, nous disent-ils, au moment prescrit par la sagesse de ses décrets, a tiré le monde du néant, et il l'a créé conforme aux idées qu'il en avait de toute éternité. Nous ne pouvons donc connaître le monde qu'autant que Dieu nous découvre les idées éternelles qui sont en lui, qu'autant qu'il se manifeste à nos âmes.

Si Dieu, avant de réaliser le monde, avait créé un esprit pur, il est certain que cet

esprit n'aurait pu avoir une idée du monde, qu'autant que Dieu la lui aurait révélée, ou, si l'on veut, qu'autant que l'essence divine se serait manifestée à cet esprit; car, le monde n'existant pas encore, d'où cette intelligence aurait-elle pu en prendre l'idée? De même, si un architecte ayant conçu le plan d'un palais; je voulais m'en faire une idée, je ne le pourrais qu'autant qu'il plairait à l'architecte de me communiquer ce qui n'existe encore que dans son imagination. Mais, le palais une fois construit, il me suffirait de le regarder, de l'étudier, de l'observer attentivement dans toutes ses parties, pour en prendre connaissance.

Dieu a réalisé le monde. Le monde existe. Nous pouvons le contempler, l'admirer, et nous en faire une idée, toujours imparfaite sans doute, mais plus ou moins conforme à son modèle. Qu'est-il besoin que Dieu se manifeste immédiatement lui-même pour nous faire connaître ses ouvrages, quand il nous manifeste ses ouvrages?

Malebranche répondrait, que Dieu ne peut manifester ses ouvrages, qu'en nous manifestant sa propre essence; mais, c'est là précisément ce qui est en question. C'est là ce qu'il fallait prouver, autrement que par

un dénombrement imparfait de toutes les manières d'obtenir des idées. (*Rech. de la vérité*, 2e. p., chap. 1.)

Le système de Platon a donc été abandonné, même par ceux qui ne veulent pas que les idées viennent des sens, et l'on a dit:

2°, *Les idées en Dieu* sont le rêve d'une imagination brillante; et les *idées originaires des sens*, le produit d'une philosophie grossière. *Les idées sont innées*. Par cela seul que l'âme existe, elle a quelque connaissance. Vous cherchez l'origine des idées: elles n'ont pas d'origine; elles n'ont jamais commencé pour l'âme: elles en sont inséparables.

Ce système est universellement attribué à Descartes. Je ferai voir, tout à l'heure, que Descartes n'a jamais admis les idées innées dans le sens qu'on les lui attribue. Mais, si Descartes rejette les idées innées, Leibnitz les adopte; et je vais vous dire ce qu'il pense à ce sujet.

3°. On a interprété de deux manières différentes la pensée de Leibnitz. L'une en donne une idée inexacte: l'autre la fait mieux connaître. Je commencerai par la première.

Il n'y a personne qui, après un moment de réflexion, ne voie que dans l'intérieur

d'un bloc de marbre se trouvent toutes sortes de figures, celle d'Hercule, de Thésée, celle d'un lion, etc. Il ne s'agit que d'enlever la couche qui les enveloppe. Les idées sont-elles dans notre âme, comme toutes les figures sont dans un bloc de marbre? Non, ce n'est pas ainsi que l'entend Leibnitz.

Mais vous avez remarqué très-souvent que la plupart des marbres sont traversés par des lignes de différentes couleurs. Or, supposons que les veines qui sont dans l'intérieur d'un bloc de marbre, se trouvent disposées de telle manière qu'elles dessinent le corps d'Hercule : alors, en enlevant l'enveloppe qui cachait Hercule, vous aurez sa figure, mais une figure qui, avant le travail du ciseau, était toute dessinée.

C'est ainsi, dit Leibnitz, que les idées sont dans l'âme, avant les sensations, avant l'action des objets sur nos sens. L'âme a donc des prénotions, des anticipations, des perceptions obscures, des germes de connaissances, des semences de vérité : elle a des dispositions, des penchans, des virtualités, etc. Leibnitz varie son expression de toutes les manières, pour nous faire entendre qu'il y a dans l'âme quelque chose d'antérieur à l'action des sens, quelque chose d'inné, quelque *idée innée*.

Et, à ceux qui pourraient lui rappeler que rien n'est dans l'entendement, c'est-à-dire, dans l'intelligence (1re. part, p. 112 et 113), qui n'ait été auparavant dans les sens, il répond, qu'il faut excepter l'entendement lui-même. *Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu*, excipe, *nisi ipse intellectus*. (Nouv. Essais, p. 67.)

L'entendement est dans l'entendement! l'entendement est inné à l'entendement! Quel langage!

Le mot *entendement* a trois acceptions diverses. Il désigne l'*âme*, la substance de l'âme; il désigne la *faculté*, ou la puissance qu'a l'âme d'acquérir des idées; et on l'emploie encore pour exprimer les *idées* elles-mêmes, la réunion des idées, l'ensemble de toutes les connaissances qui sont dans l'âme. (1re. part., p. 112.)

Quand vous dites que l'*entendement est inné à l'entendement*, ce mot, *entendement*, répété deux fois, ne saurait être pris deux fois dans la même acception; ce serait dire, ou que l'âme est innée à l'âme, ou qu'une faculté de l'âme est innée à cette faculté, ou que les idées sont innées aux idées.

Il faut donc que l'acception du mot *entendement* change; et alors vous dites : ou, que

la faculté d'acquérir des idées est innée à l'âme, qu'elle appartient à l'âme, indépendamment de l'action des sens (vérité incontestable, mais qui ne prouve rien pour vous, puisqu'une *faculté* n'est pas une *idée*), ou, que ce sont les idées elles-mêmes qui sont innées à l'âme, qui sont innées, et c'est la chose en question ; c'est ce qu'il s'agit de prouver.

Vous croyez y réussir, en ajoutant que « l'âme renferme l'*être*, la *substance*, l'*un*, le *même*, la *cause*, la *perception*, le *raisonnement*, et quantité d'autres *notions*, que les sens ne sauraient donner. » (P. *id.*)

Mais, 1°. de ce que ces prétendues notions ne sauraient être données par les sens, ou de ce qu'elles n'ont pas leur origine dans les sensations, on n'a pas le droit de conclure qu'elles sont innées, car il peut se faire qu'elles aient leur origine dans quelque autre manière de sentir.

2°. *L'âme renferme l'être, la substance*, etc. Cela veut dire que l'âme est un *être*, qu'elle est une *substance*, qu'elle est *une*, qu'elle ne cesse pas d'être la *même*, qu'elle est *cause*, qu'elle a *la faculté de penser*, qu'elle a *la faculté de raisonner;* et non pas, qu'elle ait *l'idée* ou la *notion* de l'être, de

la substance, de l'unité, de l'identité, de la cause, etc.

Leibnitz confond les *facultés* de l'âme, ses *dispositions*, et d'autres fois ses *habitudes*, soit actives, soit passives, avec les *idées* de toutes ces choses. Et, ce qu'on a de la peine à concevoir, c'est qu'en faisant les *idées* indépendantes des *sensations*, il veut que la *pensée* suppose toujours des sensations, que les *pensées répondent toujours à quelque sensation* (*Id.*, p. 76.)

La pensée, l'action de l'âme, ne répond pas, c'est-à-dire, ne s'applique pas nécessairement aux sensations. Elle s'applique le plus souvent, surtout chez les hommes instruits, à d'autres manières de sentir. Les idées ne sont pas indépendantes des sensations et de tout sentiment : elles sont le produit de l'action de la pensée sur quelqu'une de nos manières de sentir.

Voyez où en sont les philosophes, quand ils se négligent sur la langue, quand les mots élémentaires n'ont pas été faits avec une grande précision, quand on prend les facultés pour des idées, les idées pour des sensations, les sensations pour d'autres manières de sentir, ou même pour les impressions du cerveau, etc.; quand on perd de vue la diversité

d'acceptions qu'ont reçues presque tous les mots qui désignent les facultés de l'âme.

L'entendement, l'intelligence, l'intellect, ne sont donc pas innés à l'entendement, à l'intelligence, à l'intellect; ou plutôt, toutes ces propositions sont insignifiantes; et, par conséquent, vous n'avez pas démontré que les idées soient innées.

Mais, dit-on, pour appuyer l'opinion de Leibnitz, les idées ne sont-elles pas à l'âme, ce que la lumière est au soleil? or, le soleil, n'existe pas sans la lumière, il ne peut exister sans lumière; l'âme ne saurait donc exister sans idées; et l'on croit avoir trouvé une preuve, quand on a imaginé une comparaison.

Les comparaisons sont destinées à rendre les objets plus sensibles, ou plus familiers. Voilà tout ce qu'on a droit d'en attendre. *Le soleil ne peut exister sans lumière; donc l'âme ne saurait exister sans idées.* Quel rapport, je vous le demande, entre le principe et la conséquence?

Qu'on ne se laisse donc pas abuser par une comparaison fondée uniquement sur cette métaphore, que les idées sont la *lumière* qui éclaire les esprits, comme les rayons émanés

du soleil et des astres, sont la *lumière* qui éclaire les corps.

4°. Venons à Descartes, et prouvons, contre l'opinion universelle, qu'il n'admet pas d'idées innées. Il admet bien le mot, mais il rejette la chose.

Si, en effet, ce n'est pas un paradoxe que nous avançons, qu'on juge combien il faut se tenir en garde contre les discours des hommes. Tous les philosophes, sans en excepter un seul, regardent Descartes comme l'auteur du système des idées innées. Voyons ce que dit Descartes :

Hobbes lui objecte : « Je voudrais bien savoir si les âmes de ceux-là pensent, qui dorment profondément et sans aucune rêverie. Si elles ne pensent point, elles n'ont alors aucunes idées ; et par conséquent, il n'y a point d'idée qui soit née et résidante en nous-mêmes : car, ce qui est né, et résidant en nous-mêmes, est toujours présent à notre pensée. » (*Méditations de Descartes*, t. 1, p. 169, in-12.)

Réponse de Descartes. « Lorsque je dis que quelque idée est née avec nous, ou qu'elle est naturellement empreinte en nos âmes, je n'entends pas qu'elle se présente toujours à

notre pensée; car, ainsi, il n'y en aurait aucune, mais j'entends seulement, que nous avons en nous-mêmes *la faculté de la produire.* » (Id.)

Que disent les adversaires des idées innées? Tiennent-ils un autre langage que Descartes? Écoutez le passage suivant :

« Je n'ai jamais écrit ni jugé que l'esprit ait besoin d'idées innées qui soient *quelque chose de différent de la faculté qu'il a de penser.* Mais bien est-il vrai que, reconnaissant qu'il y avait certaines idées qui ne procédaient, ni des objets du dehors, ni des déterminations de ma volonté, mais seulement *de la faculté que j'ai de penser.....*; pour les distinguer des autres qui nous sont survenues, ou que nous avons faites nous-mêmes, *adventitiis aut factis*, je les ai nommées *innées*; mais je l'ai dit, au même sens que nous disons que la générosité, par exemple, est innée dans certaines familles, ou que certaines maladies, comme la goutte ou la pierre, sont innées dans d'autres; non pas, que les enfans qui prennent naissance dans ces familles soient travaillés de cette maladie dans le sein de leur mère, mais parce qu'*ils naissent avec la disposition ou la faculté de les contracter.* » (*Lettres de Descartes*, t. 2, p. 463-464, in-12,)

Ce passage est-il assez formel, assez décisif ? Voici quelque chose de plus décisif encore :

« Lorsque j'ai dit que l'idée de Dieu est *innée*, je n'ai jamais entendu autre chose que ce que mon adversaire entend, savoir, que *la nature a mis en nous une faculté par laquelle nous pouvons connaître Dieu*; mais, je n'ai jamais écrit, ni pensé que telles idées fussent actuelles, ou qu'elles fussent je ne sais quelles *espèces* distinctes de *la faculté même que nous avons de penser* ; et même je dirai plus, qu'il n'y a personne qui soit si éloigné que moi de tout ce *fatras d'entités scolastiques* ; en sorte que je n'ai pu m'empêcher de rire, quand j'ai vu ce grand nombre de raisons que cet homme, sans doute peu méchant, a laborieusement ramassées, pour démontrer que les enfans n'ont pas la connaissance actuelle de Dieu, tandis qu'ils sont dans le sein de leur mère ; comme si, par-là, il avait trouvé un beau moyen de me combattre. » (*Lettres*, t. 2, p. 477.)

Vous l'avez entendu : Descartes est plus ennemi que personne de tout le *fatras des entités scolastiques* ; et les idées innées, telles qu'on les attribue à Descartes, font partie de ce fatras.

A l'époque de Descartes, et plus encore avant lui, tout s'expliquait en philosophie par des *formes*, des *vertus*, des *entités*, qu'on multipliait sans fin, et que l'on regardait comme les vraies causes de tous les phénomènes de la nature. Un corps était une substance, parce qu'il avait une *forme substantielle*; il était une pierre, parce qu'il avait la *pétréité*; il était froid, parce qu'il avait une *vertu frigorifique*; chaud, parce qu'il avait une *vertu calorifique*; en un mot, *opium facit dormire, quia est in eo virtus dormitiva*.

Descartes, fatigué de ces explications ridicules, et importuné de cette multitude d'*êtres*, *vertus*, *sympathies*, *antipathies*, *entités*, *formes*, *quiddités*, *eccéités*, s'écria: *Donnez-moi de la matière et du mouvement, et je ferai le monde physique*; mot plein de vérité, puisqu'en effet, ce qui, dans un tel monde, n'est pas, ou matière, ou mouvement, ou modification de ces deux choses, n'est rien; mot sublime, qui annonce un sentiment profond de la simplicité des ouvrages du Créateur, et qui, en détruisant à jamais la philosophie des écoles, et leur jargon, changea la face des sciences.

Pourquoi Descartes s'arrêta-t-il à moitié

chemin ? que n'ajoutait-il : *Donnez-moi le sentiment et l'activité, je ferai le monde intellectuel ?* Ce que le mouvement est à la matière, l'activité de l'âme ne l'est-elle pas au sentiment ?

Il est vrai qu'il ne suffit pas en physique, d'avoir tout ramené à la *matière* et au *mouvement*, ainsi qu'il ne suffit pas en philosophie, d'avoir tout ramené à l'*activité* et à la *sensibilité*.

Pour trouver *la raison de l'ordre de l'univers*, pour oser en concevoir l'espérance, il aurait fallu connaître toutes les formes de la matière, toutes celles du mouvement, et les phénomènes variés à l'infini qui résultent de l'action des unes sur les autres, comme pour trouver *la raison de l'intelligence de l'homme*, il nous a fallu connaître les formes diverses de notre sensibilité, celles de notre activité, et les prodiges qui naissent de leur concours.

Mais, enfin, si Descartes a laissé à ceux qui sont venus après lui, à un surtout, à Newton, la gloire des plus grandes découvertes; il a eu lui-même, par ses découvertes propres, dont quelques-unes sont capitales, et par les règles d'une logique admirablement simplifiée, la gloire d'ôter le bandeau qui

couvrait les yeux de ses contemporains, de leur montrer la route, et de se mettre à leur tête, pour aller à la recherche, et souvent à la conquête de la vérité.

Descartes, me direz-vous, n'est pas d'accord avec lui-même. Si, dans ce que nous venons d'entendre, il rejette les idées innées; s'il prononce nettement qu'il n'y a d'inné que la puissance de produire les idées, ne trouve-t-on pas dans ses écrits un grand nombre de passages en opposition avec ceux que vous avez choisis? N'avance-t-il pas en vingt endroits, dans ses *Méditations*, dans ses *Principes*, et partout, que certaines idées sont nées avec l'âme? N'affirme-t-il pas en termes exprès, dans sa *troisième méditation*, que nous n'aurions pas l'idée de Dieu, si Dieu ne l'avait pas mise dans notre âme?

C'est ainsi qu'il s'exprime, j'en conviens, mais qui, mieux que lui-même, peut connaître le sens de ses paroles? Or, il ne cesse de répéter, que, dans sa langue, les idées *innées* sont les idées produites par la seule faculté de penser, et qu'il leur a donné le nom d'*innées*, pour les distinguer des idées qui viennent des sens, et des idées qui sont le produit de l'imagination.

On doit y regarder de près, avant d'accuser de contradiction les hommes de génie qui ont passé une vie entière à concilier leurs sentimens : la reconnaissance seule nous en ferait un devoir. Ce sont eux qui ont formé notre raison, en nous apprenant à penser. Il n'est permis de les condamner que lorsqu'il est impossible de les justifier.

Les esprits médiocres, et la foule des écrivains vulgaires, ne méritent pas tant de déférence. Nous pouvons, sans témérité, préférer notre jugement au leur, et même notre premier jugement. D'ailleurs, les vérités et les erreurs consignées dans leurs livres, y restent comme ensevelies ; les erreurs, par le peu de confiance qu'inspirent et leurs noms et leurs raisonnemens ; les vérités, parce que, ne les ayant pas trouvées eux-mêmes, elles sont transplantées dans leurs ouvrages, et que, n'étant plus sur le sol natal, elles ont perdu cette vie et cet attrait qui les font recevoir des mains des inventeurs, avec autant de plaisir que de profit.

Il faut le dire aux jeunes gens : en métaphysique, les bons écrivains sont extrêmement rares. On compte une douzaine, une vingtaine peut-être de grands poëtes. Compterez-vous autant de grands métaphysiciens?

j'en doute, ou plutôt je n'en doute pas. Voulez-vous en porter le nombre à cinq, à six, c'est beaucoup, c'est tout au plus (1). Je me garderai bien de les nommer, ils pourraient n'être pas ceux qui seraient nommés par d'autres.

Je ne parle pas, au reste, de ces esprits modèles, qui, sans avoir pris le titre de métaphysiciens, ont écrit des morceaux admirables de métaphysique.

Revenons à Descartes. Lu moins superficiellement, il n'eût pas été accusé de contradiction. On ne lui reprocherait pas la doctrine des idées innées : on saurait qu'il se borne à donner le nom *d'innées* ou de *naturelles* aux idées qui lui semblent produites par l'énergie de la faculté de penser.

Mais, dira-t-on encore, puisque Descartes

(1) Dût-on m'accuser d'une excessive partialité, je dirai que la majeure partie de ce très-petit nombre de grands métaphysiciens, appartient à la France. Pour motiver mon opinion, j'aurais besoin d'établir un parallèle entre plusieurs philosophes, et d'entreprendre presqu'une histoire de la philosophie. Comme ce ne serait pas l'affaire d'une heure, je demande la permission de me borner à énoncer mon sentiment.

n'admet pas les idées innées, en quoi sa philosophie diffère-t-elle sur ce point, de celle de Locke et de celle de Condillac.

Rien n'est plus facile à marquer avec précision. Locke reconnaît deux *sources* d'idées et il n'en reconnaît que deux, la *sensation* et la *réflexion de l'esprit sur ses propres opérations*. Descartes en avait reconnu trois, la *sensation*, l'*imagination*, et la *puissance qu'a l'esprit de tirer de son propre fonds des idées indépendantes de la sensation, de la réflexion et de l'imagination*. Je n'ai pas besoin de vous avertir de l'impropriété du mot *source* appliqué à la réflexion, à l'imagination et en général à la faculté de penser. (Leç. 5.)

Quant à l'opinion de Condillac, le passage suivant, extrait de son *Art de penser* (p. 96), vous fera voir en quoi elle diffère, ou plutôt à quel point elle se rapproche de celle de Descartes.

« C'est dans les idées abstraites, qui sont le fruit de différentes combinaisons, qu'on reconnaît l'ouvrage de l'esprit. Ainsi, *les idées abstraites de couleur, de son*, etc., viennent immédiatement *des sens* (1); celles *des fa-*

(1) Aucune idée ne vient *immédiatement* des sens (leç. 3 et 7.)

cultés de l'âme sont dues tout à la fois *aux sens et à l'esprit*, et les idées de *la divinité et de la morale* appartiennent *à l'esprit seul;* je dis *à l'esprit seul* parce que les sens n'y concourent plus par eux-mêmes. Ils ont fourni les matériaux et c'est l'esprit qui les met en œuvre. »

Je vous prie de faire attention aux dernières paroles de ce passage, et de vous demander s'il est vrai que Condillac nie l'activité de l'âme. (1[re]. p., leç. 9.)

Suivant Descartes et suivant Condillac, *c'est à l'esprit seul qu'est due l'idée de la divinité* : mais suivant Condillac, les sens ont fourni les matériaux, et suivant Descartes les sens n'ont rien fourni.

Descartes pouvait-il se dissimuler que les sens, l'expérience, la réflexion contribuent à la connaissance de Dieu, à l'idée que nous nous en formons? Ignorait-il que c'est dans nous-mêmes, dans notre intelligence, dans notre propre nature, que nous trouvons le germe, ou plutôt une faible image des perfections divines, perfections que la raison démontre infinies en Dieu, tandis qu'elles sont limitées dans l'homme?

Non certainement, il ne l'ignorait pas; car,

voici de quelle manière il s'exprime dans sa réponse *aux secondes objections.*

« Je veux bien ici avouer franchement que l'idée que nous avons, par exemple, de l'entendement divin, ne semble point différer de celle que nous avons de notre propre entendement, sinon seulement, comme l'idée d'un nombre infini diffère de l'idée du nombre binaire ou du ternaire, et il en est de même de tous les attributs de Dieu dont nous reconnaissons en nous quelque vestige.

» Mais outre cela, nous concevons en Dieu *une immensité*, *simplicité* ou *unité absolue*, qui embrasse et contient tous ses autres attributs, et de laquelle nous ne trouvons, ni en nous-mêmes, ni ailleurs, aucun exemple. » (*Médit.*, t. 1, p. 82, 83.)

Malgré cette restriction de l'*immensité*, *simplicité* ou *unité*, Descartes en avouant que presque tous les attributs de l'entendement divin ne sont que nos propres qualités portées à l'infini, se rapproche singulièrement d'une philosophie qu'il semblait vouloir renverser.

Observez que la restriction de Descartes paraît assez mal fondée : car on pouvait fort bien lui répondre que l'idée de l'*immensité* divine est prise de l'immensité de l'espace, et que

celle de la *simplicité* ou *unité* se tire de la simplicité ou unité de notre âme.

Comment Descartes, qui semble si près de ses adversaires, Gassendi, Hobbes, Regius, etc., tenait-il néanmoins si opiniâtrément à ces idées que l'âme produit par sa seule énergie ?

On s'en rendra raison ; et peut-être ne sera-t-on pas très-éloigné de la vérité, si l'on se met pour un moment à la place de Descartes. Descartes avait travaillé dix ans *ses Méditations*, qu'il regardait comme le premier titre de sa gloire. Ses découvertes mathématiques l'intéressaient bien moins que ce qu'il appelait ses découvertes métaphysiques. Or, dans ses *Méditations*, il prouve l'existence de Dieu, indépendamment de l'ordre de l'univers, et de toutes les impressions que les objets font sur nos sens; il la prouve par l'*idée de Dieu*. Que l'idée de Dieu vienne des sens, soit immédiatement, soit médiatement, l'ouvrage porte à faux ; et le travail de dix années est perdu. Ne soyons donc pas trop surpris que Descartes ait tenu si fortement à l'*idée de Dieu* formée par la seule *faculté de penser*.

Qu'on me permette une réflexion, que je

n'applique pas à Descartes. Oublions un instant ce grand homme, dont on ne saurait parler avec trop de vénération. Plusieurs philosophes ont cru, en divers temps, avoir trouvé de nouvelles preuves de l'existence de Dieu; et, d'ordinaire, ils n'ont pas manqué de donner ces preuves comme les seules démonstratives. Il y en a même qui se sont complus à faire l'énumération de tous les argumens employés par les philosophes ou par les théologiens; et, parce que ces argumens ne rentraient pas dans leurs spéculations chimériques, ils n'ont pas balancé à les traiter des sophismes.

C'est contre cette présomption téméraire que je m'élève; et je la dénonce au respect qu'un individu doit aux nations. Oser se vanter d'avoir enfin découvert la seule bonne démonstration de l'existence de Dieu, c'est en quelque sorte, accuser d'athéisme, le genre humain tout entier. L'homme simple qui, voyant la terre lui rendre en épis le grain qu'il a semé, lève les mains au ciel et bénit la Providence, a sans doute, de l'existence de Dieu, une aussi bonne preuve que ces orgueilleux philosophes.

5°. Comme Descartes ne pouvait pas sans

voir ruiner ses *méditations*, renoncer à l'idée de Dieu produite par la seule faculté de penser, Leibnitz était obligé de soutenir ses idées innées, sous peine de voir crouler l'édifice qu'il avait élevé avec ses *monades*.

Leibnitz prétend que l'univers est composé de monades, c'est-à-dire, d'être simples; et ces monades, nous dit-il, sont la seule chose qu'il y ait au monde. Car tout ce qui existe est ou monade ou collection de monades; or, une collection n'est pas quelque chose de réel; l'existence appartient donc aux seules monades. Mais les monades, à cause de leur simplicité, n'agissant pas les unes sur les autres, où sera la raison des changemens que nous voyons dans l'univers ? Pour la trouver, Leibnitz se voit dans la nécessité de faire de chaque monade un centre d'action. Voilà pourquoi il ne peut pas se relâcher sur ces perceptions obscures ou claires, sur ces tendances, ces efforts, ces virtualités, ces principes d'action, en un mot, qu'il accorde aux monades et à la monade-âme, indépendamment de son union avec le corps, si pourtant l'on peut dire et comprendre que l'âme soit unie à un corps, lequel n'est qu'une collection de monades, dont chacune est elle-même un centre d'action.

L'âme tient de sa propre nature toutes ses facultés : elles ne lui viennent pas de son union avec le corps ; mais c'est parce que l'âme est unie à un corps, que ses *facultés* se réalisent, qu'elles se changent en *opérations ;* c'est parce qu'elle est unie à un corps qu'elle passe de l'*activité* à l'*action*. Leibnitz lui-même avoue, quoique à tort, que les pensées répondent toujours à quelque *sensation*.

Sans doute que les facultés sont innées, de même que les virtualités, les dispositions, etc. Qui le nie ? Qui l'avait jamais nié à l'époque de Leibnitz ? Mais peut-on dire que des facultés innées, des virtualités innées, sont des *idées innées ?....*

Et même, si l'on veut se permettre la supposition d'une âme qui jouirait de l'existence avant d'être unie au corps ; d'une âme non-seulement active, mais agissante ; non-seulement capable de penser, mais pensant avant cette union, on n'aura rien fait pour autoriser le sentiment des idées innées. Car, ni l'activité, ni l'action, ni la faculté de penser, ni l'exercice de cette faculté, ne sont des idées, ce sont des *causes* d'idées.

Peut-on d'ailleurs mettre au rang des choses *évidentes*, que les élémens de la matière

soient simples ? Que deviennent les corps et l'étendue ? sera-t-il *évident* que ce sont de purs phénomènes ?

Remarquons, encore une fois et toujours, le mal que font les langues, les obstacles qu'elles opposent à la découverte et à l'exposition de la vérité, les divisions qu'elles font naître et qu'elles entretiennent, quand elles manquent de précision, quand on ne sait pas leur en donner, quand on n'a pas égard aux acceptions diverses que prennent les mêmes mots.

Rien n'est dans l'entendement qui n'ait été dans le sens. Il y a, dans cette maxime, trois mots qui sont autant de sources d'équivoques (leç. 6). Otez ces équivoques, les disputes cessent à l'instant.

Que, pour tous, le mot *entendement* désigne l'*âme elle-même*, la maxime devient fausse pour tous. Tous la rejetteront à l'unanimité. Car aucun des philosophes qui reconnaissent une âme distincte du corps, n'a jamais voulu dire que *rien, absolument rien*, n'appartînt à l'âme indépendamment des sensations.

Ce n'est pas ainsi que l'entendait Locke, le chef des adversaires des *idées innées*. Leib-

nitz, qui a fait un ouvrage exprès pour le combattre en convient lui-même. « Mon opinion, dit-il, s'accorde assez avec celle de l'auteur de l'*Essai sur l'entendement humain*, qui cherche une bonne partie des idées dans la *réflexion* de l'esprit sur sa propre nature. » (*Nouveaux Essais*, p. 67.)

Ce n'est pas ainsi que l'entend Condillac, quelle que soit la manière dont il s'exprime dans son analyse des facultés de l'âme. Permettez-moi de reproduire un passage du *Traité des Sensations* que j'avais déjà cité (p. 237). « Il y a en nous, dit-il, un *principe* de nos *actions* que nous sentons, mais que nous ne pouvons définir : on l'appelle *force*. Nous sommes également *actifs* par rapport à tout ce que cette force produit en nous, ou au dehors. Nous le sommes, par exemple, lorsque nous *réfléchissons*, ou lorsque nous faisons mouvoir un corps. » (*Traité des Sensations*, *p*. 63.)

Si donc le mot *entendement* n'avait jamais eu qu'une acception; si on l'avait toujours fait servir à désigner l'*âme* exclusivement, la maxime sur laquelle on a tant disputé, sur la quelle on dispute tant encore, n'aurait pas divisé les esprits, ou les aurait certainement moins divisés.

Car alors, au lieu de dire *aucune chose* n'est dans l'âme avant d'avoir été dans le sens, on eût dit, *aucune idée*; et cette substitution du mot *idée* au mot *chose* aurait fait disparaître l'équivoque du mot *rien*, *nihil*, qui peut signifier ou les seules idées, ou les idées et les facultés tout à la fois.

Mais supposé que tous les philosophes se fussent accordés sur la maxime, *aucune idée n'est dans l'entendement*, c'est-à-dire, *dans l'esprit ou dans l'âme avant d'avoir été dans le sens*, je dis qu'ils se seraient accordés sur une erreur, en énonçant matériellement une vérité; parce qu'ils traduisaient cette maxime par cette autre, *toutes les idées viennent des sens ou du sens*, et que *le sens*, pour eux, n'était que la *sensation*.

Sans doute aucune idée n'est antérieure à la sensation : toutes la présupposent, mais *toutes n'en viennent pas*; nous savons que les seules idées sensibles dérivent de cette source. (Leç. 3 et 4.)

Toutes les idées ont leur origine *dans le sentiment, comme toutes ont leur* cause *dans l'action des facultés de l'entendement*. Il n'y a là ni équivoque, ni obscurité, et cette proposition bien établie, renverse à la fois, et les systèmes qui font les idées

originaires des seules sensations, et les systèmes qu'on a compris sous le nom *d'idées innées*.

Je pourrais m'arrêter ici ; et même vous auriez presque le droit de me dire que cette leçon, dans ce qui en fait l'objet principal, ne vous était pas nécessaire. Qu'est-il besoin de vous prouver qu'il n'y a pas d'idées dans une âme humaine avant son union avec le corps ; que dis-je ? dans une âme qui n'est pas encore, puisque l'âme humaine étant créée pour former un homme, n'existe que du moment de son alliance avec la substance matérielle (1re. p., 254). Faut-il se donner la fatigue d'une pénible méditation pour arriver à ce résultat, que l'enfant, au moment de sa naissance, au moment où il est conçu dans le sein de sa mère, ne connaît ni les principes des sciences, ni les maximes de la morale ? Et quand, après avoir fait une étude approfondie des facultés de votre entendement; après avoir observé leur action sur vos différentes manières de sentir, vous vous êtes assurés que les idées, sans en excepter une seule, sont toutes acquises, me pardonnerez-vous d'avoir voulu vous prouver qu'elles ne sont pas innées ? Ajoutons

cependant quelques éclaircissemens, et dissipons les dernières incertitudes.

On parle, vous le savez, d'*idées spirituelles :* une des grandes objections qu'on fait aux adversaires des idées innées, c'est que les *idées spirituelles* ne sauraient venir des *sens*.

Les idées spirituelles ! Est-ce qu'il y aurait des idées *matérielles*, des idées *corporelles ?* l'auteur de la *logique* de P.-R., en répondant à Gassendi, semble le supposer; car il prétend qu'elles sont une conséquence de la doctrine de Gassendi. « Selon la pensée de ce philosophe, dit-il, quoique toutes nos idées ne fussent pas semblables à quelque corps particulier, elles seraient néanmoins toutes *corporelles*. » (*Log*. p. 11.)

Gardons-nous de jamais laisser échapper cette expression *idées spirituelles*, comme si toutes n'étaient pas des modifications de l'esprit. Gardons-nous aussi d'imiter ceux qui parlent des *idées les plus spirituelles*, d'*idées très-spirituelles*, comme s'il y avait des degrés dans la *spiritualité ;* et continuons à distinguer nos idées, en idées *sensibles*, *intellectuelles* et *morales*. (Leç. 3.)

On a été induit à cet absurde langage d'*idées spirituelles*, de *quelques idées spirituelles*, parce qu'on a cru qu'il y avait des *idées*

corporelles; et on l'a cru ainsi, parce qu'on a confondu les idées sensibles avec les sensations, après avoir confondu les sensations avec les impressions faites sur les organes.

On se contente donc de vanter Descartes sans le lire; car, en le lisant, on eût appris de ce philosophe que la sensation appartient à l'âme, aussi-bien que la pensée.

Si la *sensation* est un *mouvement* excité dans quelque partie du corps, la sensation est une modification du corps, tandis que la perception et la pensée sont des modifications de l'âme. Ce n'est donc plus un seul et même être qui sent, qui perçoit, qui pense, et nous voilà dans les âmes *sensitives*, et dans les âmes *raisonnables*. (1re. p., 235.)

Si la *sensation* ne diffère en rien de l'*idée sensible*, pourquoi ne rapportons-nous pas les idées sensibles aux différentes parties du corps, comme nous y rapportons les sensations? Et pourquoi ne dirait-on pas qu'on a des idées aux pieds et aux mains, comme on dit qu'on y a du mal? des idées aux pieds!

Reproduisons l'objection rectifiée. Les idées *intellectuelles* et les idées *morales* viennent-elles des sens?

Cette objection s'adresse à Aristote, à Bacon, à Gassendi, à Hobbes, à Locke, à Condillac, à d'Alembert, à Bonnet, et à tous les philosophes anciens ou modernes qui ne connaissent qu'une seule origine d'idées, les *sens*; c'est-à-dire, qu'à l'exception de Malebranche, elle s'adresse à tous ceux qui, jusqu'à ce moment, ont rejeté les idées innées. Elle ne s'adresse pas à nous, quoique nous rejetions aussi les idées innées, parce que ce n'est pas dans les *sens* que nous plaçons l'origine des idées intellectuelles, et des idées morales.

Mais on insiste : la pensée, dit-on, n'est-elle par l'essence de l'âme ? et dès lors n'en est-elle pas inséparable, n'est-elle pas *innée* ?

Encore des équivoques et des malentendus.

Le mot *pensée*, nous en avons fait plusieurs fois la remarque, sert à exprimer, et la faculté de penser, et l'idée que nous obtenons par l'exercice de la faculté de penser : or ce n'est pas *l'idée* qui est l'essence de l'âme. *L'idée* n'est pas la première chose que l'on conçoit dans l'âme, puisque l'idée présuppose le *sentiment* et l'*action*. Ce sera donc la *faculté de penser* qui sera l'essence de l'âme ? Mais n'avons-nous pas démontré que l'âme, par sa nature, est douée de deux attributs

également *essentiels*, l'activité et la sensibilité (1re p. leç. 4), et, par conséquent, que l'activité seule, ou, ce qui est la même chose, la *faculté de penser* seule, ne constitue pas son essence,

Ni l'idée, ni la faculté de penser, ne sont donc l'essence de l'âme. Mais la faculté de penser fût-elle cette essence, que pourrait-on en conclure en faveur des *idées innées* ?

On en conclurait que la *faculté de penser* est *innée*.

Voilà donc le résultat de tant de disputes et de tant de volumes : la *faculté de penser est innée !* Est-ce bien sérieusement qu'on parle ? Il s'agissait de savoir si les *idées*, si les *connaissances humaines* sont dues à l'expérience, au travail, à la méditation, ou si elles ont été originairement gravées dans nos âmes, si elles sont *innées*. On déplace la question ; on change d'objet et l'on substitue les *facultés* aux *idées*. Mais, qui jamais a pu nier que les facultés fussent innées (1) ? Et, quand on vient nous dire

---

(1) J'ai appris depuis peu que, dans cet alinéa et dans le suivant, on avait cru apercevoir ce qui n'y est pas : on s'est imaginé que nous avions en vue quelque auteur très-moderne. Si telle avait été notre intention,

qu'il y a des *penchans innés*, des dispositions innées, des instincts innés, des *virtualités innées*, des *facultés innées*, des *lois même innées*; des *formes*, des *moules*, des *catégories*, et je ne sais combien d'autres choses innées, ou indépendantes des sens et de toute expérience, ou, si l'on veut encore, qui sont dans l'âme *à priori*, que croit-on nous apprendre? Qui ne sait que, dans tout être, il y a nécessairement autant

---

nous aurions indiqué l'ouvrage, objet de notre critique; et nous en aurions parlé en termes assez mesurés, pour nous faire pardonner, même par l'auteur critiqué.

Mais il n'en est rien. Dans nos leçons *orales*, auxquelles les leçons *imprimées* sont conformes, presque mot pour mot, en ce qui en a été conservé, nous nous étions imposé la loi de garder le silence le plus absolu sur nos contemporains.

Le professeur ayant seul la parole, il lui semblait hors de toute convenance de combattre des opinions dont les auteurs n'étaient pas là pour se défendre, et, au besoin, pour attaquer. Ce n'est pas tout: placé entre des amours-propres qu'il aurait voulu ménager, et la vérité dont il aurait dû, surtout, ne pas sacrifier les droits, il se serait cru incapable de conserver long-temps une position aussi difficile.

Nous n'avons donc eu l'intention de faire la critique d'aucun auteur vivant; on peut nous croire.

de *facultés* ou de *puissances*, qu'il peut produire d'actes; autant de *capacités* qu'il peut recevoir de modifications; autant de *dispositions*, qu'il peut produire d'actes et recevoir de modifications? Qui ne sait que le serpent tient de sa nature un *penchant* à ramper; que le taureau naît avec un *instinct* qui le porte à frapper de la corne; l'oiseau et le poisson avec des *dispositions* pour voler et pour nager; l'homme avec la *faculté* de parler, de penser et de raisonner? Mais est-il permis de confondre la faculté de parler avec la parole, la faculté de penser avec la pensée, la faculté de raisonner avec le raisonnement, la faculté de produire une idée avec une idée, le simple *pouvoir*, en un mot, avec la réalité de l'*acte*? En vérité, pour dire ces choses, il faut y être obligé; et j'espère que ce sera mon excuse.

N'allez pas croire cependant qu'il soit nécessaire de reconnaître et d'enregistrer autant de facultés ou de capacités, qu'on peut remarquer d'actes ou de modifications dans l'esprit humain. Au lieu d'enrichir la science, ce serait l'anéantir (leç. 4.). Que penserait-on d'un anatomiste qui admettant, avec Bonnet, que la fibre de l'œil qui produit le rouge, n'est pas la fibre qui produit le bleu,

ou que la fibre de l'oreille qui donne un ton, n'est pas celle qui donne un ton différent, verrait dans cette observation la plus grande des découvertes ? Vous avez cru jusqu'ici, nous dirait-il, être réduits au très-petit nombre de cinq sens; je viens vous apprendre que la nature a été envers vous bien plus libérale : combien ne vous a-t-elle pas donné d'organes de la vue ? combien d'organes de l'ouïe ? combien du goût ? J'en compte dans l'œil sept principaux destinés aux sept couleurs primitives. Dans l'ouïe, j'en vois un égal nombre. Dans le goût, etc.

Nous pouvons maintenant donner l'explication de la *table rase*, *tabula rasa*, au sujet de laquelle on a tant écrit. Les uns comparent l'âme, au moment de sa création, à des tablettes sur lesquelles rien n'est tracé ; les autres, se servant de la même comparaison, veulent que l'âme, en sortant des mains du Créateur, soit sillonnée, s'il est permis de le dire, par des linéamens qui forment des dessins plus ou moins nombreux, plus ou moins bien terminés. Représentez-vous une feuille de papier blanc. Voilà, suivant les premiers, une image de l'âme, avant son union avec le corps. Si le papier, au con-

traire, se trouve chargé de caractères, il figurera, suivant les seconds, l'état originaire de l'âme.

Les caractères que l'on suppose dans l'âme, étant très-peu sensibles, et comme enveloppés dans sa substance, on aurait pu les assimiler, non à ces traits qu'on forme avec une plume ou un crayon sur la surface du papier, mais à ceux qui sont cachés dans l'intérieur et dans l'épaisseur de la feuille : la comparaison eût été, je n'ose pas dire plus juste, mais du moins plus naturelle.

L'âme, au premier moment de son existence, est-elle *tabula rasa*, table rase?

Oui, et non. Voulez-vous parler des *idées*, des *connaissances*? l'âme peut être comparée à une *table rase*. Parlez-vous des *facultés*, des *capacités*, des *dispositions*? la comparaison ne saurait avoir lieu; elle est fausse. L'âme a été créée sensible et active. La faculté d'agir ou de penser, la capacité de sentir, sont innées; et tous, tant que nous sommes, nous apportons, en venant au monde, deux sortes de dispositions, celles qui sont communes à tous les individus de l'espèce humaine, et celles qui sont propres à chaque individu. Les idées, au contraire, sont toutes acquises; car les premières idées

qui éclairent l'esprit supposent les sensations, qui elles-mêmes sont acquises.

Les idées innées, sous quelque forme qu'on les présente, de quelque nom qu'on les décore, de quelques couleurs qu'on les embellisse, ne soutiennent donc pas l'examen d'une raison qui veut se satisfaire ; et la philosophie, en les créant, s'oublia elle-même pour faire l'office de l'imagination.

L'homme ne vient pas au monde pourvu d'idées, riche de connaissances ; l'ignorance est son état primitif ; il ne peut en sortir qu'à mesure que la vivacité du sentiment réveille les facultés qui doivent lui former une intelligence.

Des connaissances antérieures à tout *sentiment* seraient des connaissances sans origine et sans cause ; et nous ne savons qu'autant que nous avons senti, qu'autant que nous avons appliqué les facultés de notre esprit à nos différentes manières de sentir. Nous ne savons que ce que nous avons appris : vérité triviale qu'il est bien extraordinaire qu'il faille demander à la philosophie.

Si quelque partisan des *idées innées*, frappé des réflexions que je viens de vous

présenter, voyait avec peine le renversement d'une doctrine qu'il chérissait, je lui dirais :

Je suis aussi fâché que vous que nos connaissances ne soient pas *innées*. Plût à Dieu que nous les apportassions toutes en venant au monde! mais, depuis la chute de notre premier père, la nature en a ordonné autrement. Elle a voulu, qu'à l'exception des idées qui sont nécessaires à notre conservation, et qu'elle nous montre en jouant avec nous, pour ainsi dire, presque toutes les autres lui fussent arrachées avec violence. Ce n'est pas en restant oisif que l'homme a trouvé les sciences, et qu'il a inventé les arts. Aussi peut-il, à juste titre, s'en glorifier comme d'une conquête : heureuse conquête, qui le récompense magnifiquement de ce qu'il a fait pour l'obtenir. Il a mis un siècle à s'emparer d'une vérité; il en jouira pendant des milliers de siècles. Doit-il se plaindre de sa condition?

« Comme nous sommes condamnés à gagner notre vie à la sueur de notre front, il faut, dit Malebranche, que l'esprit travaille pour se nourrir de la vérité. Mais, croyez-moi, ajoute-t-il, cette nourriture des esprits est si délicieuse, et donne à l'âme tant d'ar-

deur, lorsqu'elle en a goûté, que, quoiqu'on se lasse de la chercher, on ne se lasse jamais de la désirer, et de recommencer ses recherches ; car, c'est pour elle que nous sommes faits. » (*Entret. mét. t.* 1, *p.* 91.)

DIXIÈME LEÇON.

Distribution en différentes classes, des idées sensibles, intellectuelles, et morales.

Aucune idée n'est *innée*. Aucune idée ne fut originairement gravée dans nos âmes par la main de la nature. Toutes sont dues à notre activité propre. De la *sensation*, l'esprit fait sortir les idées *sensibles* ; du sentiment de l'action *de ses facultés*, et du sentiment *des rapports*, les idées *intellectuelles;* du sentiment *moral*, les idées *morales*.

Ces trois espèces d'idées, ou plutôt ces quatre espèces d'idées (puisque les idées intellectuelles en comprennent deux), se divisent chacune, en un certain nombre de classes, et de mêmes classes ; elle sont :

Vraies ou fausses,
Claires ou obscures,
Distinctes ou confuses,
Complètes ou incomplètes,
Réelles ou chimériques,
Absolues ou relatives,
De choses ou de mots.

Elles sont simples, composées, collectives, abstraites, générales.

Toutes ces classes n'ont pas, il s'en faut, une égale importance : il suffira presque d'avoir énoncé les premières. Nous nous arrêterons sur les dernières, particulièrement sur les idées *abstraites* et sur les idées *générales* : car, ces deux espèces d'idées forment surtout l'intelligence de l'homme.

Cependant nous sommes loin de partager le sentiment de ceux qui rejettent comme inutiles ou comme mal fondées la plupart des divisions que nous venons d'indiquer.

Toute idée considérée en elle-même, disent-ils, est claire, distincte; elle est complète, réelle; elle est encore vraie, si toutefois la vérité n'appartient pas aux seuls jugemens.

Ces assertions ne sont pas aussi décisives qu'on se l'est imaginé.

Sans doute, rien n'est moins judicieux que de multiplier les classes au delà du besoin. C'était le grand vice de la méthode des scolastiques, parmi lesquels je citerais Raïmond Lulle, s'il restait le moindre souvenir de ses *catégories*. C'est aussi le vice de quelques modernes, dont les écrits semblent vouloir faire revivre la barbarie du moyen âge. On veut éclairer les objets, et l'on disperse les rayons

de lumière. On veut soulager l'esprit, on le surcharge, on l'accable.

Il y aurait ici moins d'inconvéniens à pécher par défaut que par excès. En divisant trop peu, nous ne voyons pas tout, il est vrai; mais du moins ce que nous avons sous les yeux nous le voyons. En divisant trop au contraire, tout échappe au regard, tout se perd dans la confusion : *Confusum est quidquid in pulverem sectum est*, dit Sénèque.

Un petit nombre de divisions commodes, sinon indispensables, et qu'il suffit d'avoir énoncées une fois pour ne plus les oublier, ne méritent pas le reproche de morceler ainsi leur objet, et de l'anéantir en quelque sorte.

Ceux qui rejettent ces divisions supposent que les idées sont toujours considérées en elles-mêmes, indépendamment de leur objet. Ce n'est pas ainsi que l'entendaient les philosophes qui les premiers ont parlé d'idées claires, distinctes, complètes, réelles. Ils ont prétendu certainement qu'elles représentaient des objets réels, qu'elles les représentaient d'une manière claire et distincte, qu'elles les montraient dans leur intégrité.

Et, sans avoir égard aux rapports qu'une idée peut avoir avec son objet, est-il bien certain qu'en elle-même elle ne renferme jamais

rien d'obscur, rien de confus, qu'on saisisse toutes les idées élémentaires dont elle se compose, qu'on la distingue infailliblement de toutes les idées qui peuvent avoir avec elles quelque ressemblance, quelque analogie? Est-il certain qu'elle soit toujours réelle, qu'elle ne se détruise pas quelquefois elle-même, comme l'idée de ce *médiateur*, mélange d'esprit et de matière, dont j'ai besoin que vous m'excusiez de vous avoir entretenus à la dernière séance?

Quant à la *vérité des idées*, on a tort de la confondre avec la *vérité des jugemens*. Celle-ci consiste dans la perception ou dans l'affirmation du rapport entre un sujet et son attribut, tandis que la vérité des idées n'est qu'une simple conformité avec leur objet. Copernic et Galilée avaient une *idée vraie* du système du monde; ils se le représentaient par une image fidèle. Bacon et Ticho-Brahé en avaient une *idée fausse*; ils s'en formaient une image sans ressemblance.

N'appauvrissons pas la langue, en lui ôtant les mots qui servent à marquer les nuances de nos sentimens et de nos opinions. Je conviens que si vous avez, d'un objet, une idée très-vraie, très-juste, il sera superflu d'ajouter que cette idée n'est ni obscure, ni confuse, ni

incomplète ; mais il est rare qu'il y ait tant de perfection dans nos idées ; et, pour dire ce qui est, il nous faut d'ordinaire des expressions qui modifient ce que d'autres expressions ont de trop absolu.

Vous apprendrez à choisir entre ces expressions, celle qui saisit le caractère fugitif de l'idée, celle qui peint le mieux ce caractère, en lisant les bons écrivains de métaphysique. Vous l'apprendrez, en vous interrogeant vous-mêmes, lorsque votre esprit s'occupe d'objets qui l'intéressent ou d'objets qui lui sont indifférens, lorsqu'il pense avec vigueur ou avec nonchalance. Alors le mot propre se présentera de lui-même, et rien dans votre langue ne sera laissé à l'arbitraire.

C'est à ce qu'il y a de distinct ou de confus dans nos idées que nous devons particulièrement nous arrêter. Le caractère propre et essentiel de l'idée est la distinction ; et si nous voulions nous énoncer avec une rigueur géométrique, nous refuserions le nom d'*idée* à l'idée confuse et nous verrions en elle un simple *sentiment*, comme dans le *sentiment distinct* nous avons vu l'*idée* elle-même. (Leç. 2.)

Mais il ne faut pas oublier que du simple *sentiment* que produit en nous la première impression d'un objet composé, à la connais-

sance parfaite de cet objet, il y a nécessairement un grand nombre de degrés. Dans cet intervalle se placent les *idées* plus ou moins distinctes, les *sentimens* plus ou moins confus.

Si, venant à des applications, on cherchait à apprécier quelques-unes des idées que nous nous sommes faites jusqu'à ce moment, celles des *facultés de l'âme*, par exemple, ou celles de la *méthode*, ou des *définitions*, ou du *jugement*, ou de *nos différentes manières de sentir*, la chose ne serait pas très-difficile.

Pour ne rappeler que les *facultés de l'âme*, les idées que nous en avons, les distinguent certainement de tout ce qui n'est pas elles. L'entendement est séparé de la volonté. Les facultés particulières de l'entendement et de la volonté ne peuvent plus se confondre. Nous dirons, sans balancer, que nous avons des facultés de l'âme une idée *très-distincte*.

Cette idée est-elle *claire?*

En vous occupant des facultés de l'âme, de ses différentes manières d'agir, sentez-vous la présence de quelque nuage qui vous dérobe une partie de l'objet? N'avez-vous pas été forcés de convenir que l'horloger le

plus expérimenté ne connaît pas mieux le mécanisme d'une montre que vous ne connaissez tous les ressorts de la pensée? (p. 188.)

Est-elle *complète* ?

Comment oser dire, comment oser penser, même du plus petit objet, qu'on en ait une connaissance qui ne laisse rien à désirer, à moins que cet objet ne soit de notre création? Cependant nous croyons avoir démontré qu'on ne peut, sans changer la nature de l'âme, rien ôter, rien ajouter à ses facultés, telles que nous les avons décrites. (1re. p. leç 4, 6 et 14.)

Est-elle *vraie* ? est-elle copiée sur la nature ?

Ici, messieurs, il me semble que nous changeons de rôle. C'est moi qui dois vous adresser une pareille question; et c'est de vous que j'en attends la réponse. Mais, avant de la faire, souvenez-vous, je vous prie, de ce que nous avons enseigné dans la première partie. (Leç. 7. et 14.)

Il n'y aurait donc rien à gagner; nous ferions, au contraire, une perte réelle, si nous consentions à supprimer des expressions consacrées par les meilleurs esprits; et nous continuerons, autant qu'il sera en nous, à nous faire des idées *vraies*, des idées bien *claires*,

bien *distinctes*. Nous travaillerons à les rendre tous les jours plus *complètes*; surtout, nous tâcherons de ne pas nous laisser séduire par des illusions, en prenant des chimères pour des *réalités*.

Nous avons parlé ailleurs des idées *absolues* et des idées *relatives*, ainsi que des idées *de choses* et des idées *de mots*. Je n'ajouterai rien maintenant à ce que nous avons dit dans une des dernières leçons, et dans la première partie (leç 13). Je me hâte d'arriver aux idées *simples* et aux idées *composées*, qui demandent quelques développemens. Je traiterai, à leur suite, des idées *abstraites* et des idées *générales*, qui en exigent davantage.

Une idée *simple* est une idée unique : on ne saurait la décomposer en plusieurs autres idées. L'idée *composée* est un agrégat d'idées, une réunion d'idées.

Sont *simples*, ou approchant de la simplicité, 1°. les idées que nous acquérons par l'action des sens isolés, les idées des couleurs, des sons, des saveurs, des odeurs, et de plusieurs qualités tactiles, comme le froid, le chaud, le rude, le poli, etc.

De chacun de nos sens, il est vrai,

nous viennent des sensations composées, qui peuvent donner lieu à plus d'une idée. Une odeur est souvent la réunion de plusieurs odeurs; un son, la réunion de plusieurs sons. Alors, si l'on décompose la sensation qu'on éprouve, chacune des sensations partielles fera naître une idée simple.

L'idée est encore simple, quoique occasionée par une sensation composée, lorsque nous ne décomposons pas cette sensation. L'idée du *blanc* est une idée simple, quoique provenant d'une sensation susceptible de se diviser en une multitude de sensations distinctes. Peut-être, y a-t-il des êtres sensibles tellement organisés, que la couleur blanche n'existe pas pour eux, et qui voient les couleurs variées du prisme, où nous ne voyons qu'une seule couleur, couleur simple par rapport à nous, mais composée en elle-même.

2°. Ne sont pas simples les idées *des facultés de l'âme*. La liberté, la préférence, et le désir, sont des facultés qui en comprennent d'autres; le raisonnement n'a lieu qu'au moyen des comparaisons; la comparaison résulte de deux actes simultanés d'attention. A plus forte raison, les idées de l'entendement et de la volonté sont-elles des idées composées. L'idée de la seule attention est simple;

elle ne se compose pas des idées de plusieurs facultés.

3°. Sont simples les idées *morales* qui sortent immédiatement de divers sentimens moraux. Comment décomposer les idées de l'amitié, de la tendresse ? Comment décomposer l'idée de l'amour maternel ?

4°. Sont simples les idées *de rapport*, lorsque, de deux idées comparées, il ne sort qu'un seul rapport, ou lorsque l'esprit n'en considère qu'un seul. Telles sont les idées d'égalité de supériorité, d'antériorité, de commencement, etc., et leurs contraires.

Sont *composées* les idées de rapport, lorsque les termes de la comparaison donnent lieu à un certain nombre de rapports, et que l'esprit veut les saisir tous, ou plusieurs à la fois ; comme si, d'une seule vue, on voulait embrasser tout ce qu'ont de semblable ou de différent, la constitution politique de la France et celle de l'Angleterre.

Remarquons ici, que, pour obtenir l'idée d'un rapport déterminé, nous n'avons pas besoin de deux objets déterminés. L'idée d'*égalité* peut nous venir, de la comparaison de deux figures de géométrie, de celle de deux nombres : elle peut nous venir de la comparaison de deux objets physiques. De même,

nous pouvons obtenir l'idée de *supériorité* en comparant la hauteur d'un chêne à celle d'un roseau, en comparant le génie d'Homère à celui de Lucain.

L'*idée de rapport* n'est donc pas une même chose que l'idée des deux termes de la comparaison. Les termes de la comparaison peuvent changer mille fois, l'idée de rapport restant toujours la même. Et ceci confirme ce que nous avons dit dans une de nos leçons précédentes; que l'idée de rapport est une troisième idée résultant de la présence simultanée de deux idées. (Leç. 7.)

5°. Nous rangerons parmi les idées simples, un certain nombre d'idées qui d'abord semblent composées; les idées d'étendue, de temps, de mouvement, et plusieurs autres qui ne sont que la répétition d'une même idée. Qu'on divise une ligne en deux parties; qu'on la divise en quatre; qu'on la divise à l'infini; on ne trouvera jamais que des longueurs dans des longueurs. J'en dis autant des solides, des surfaces, du temps, du mouvement, des angles, etc.

Si l'on objecte que le solide se compose de trois dimensions, la surface de deux; que le temps se compose du passé, du présent et du futur; que l'idée du mouvêment ren-

ferme celle du temps et celle de l'espace; je réponds qu'un solide se compose de solides, ou plutôt, qu'il est un assemblage de solides; qu'on ne peut le concevoir que comme un assemblage de solides; qu'en divisant le temps en passé, présent, et futur, on le divise en trois temps; et que l'idée du mouvement, quoique inséparable de l'idée du temps et de celle de l'espace, est une idée différente de ces deux idées. Je réponds en second lieu, que si la comparaison de la ligne avec le solide vous fait voir, dans le solide, une sorte de composition, je le veux bien; mais souvenez-vous que cette prétendue composition, n'est autre chose qu'un arrangement imaginé entre des lignes ou des longueurs.

6°. Enfin, nous devons compter parmi les idées plus ou moins simples, les idées partielles dont la réunion forme une idée composée. Ainsi, l'idée de la pesanteur, celle de la ductilité et celle de la malléabilité de l'or, sont réputées simples; soit qu'en effet elles ne puissent pas se diviser en d'autres idées; soit qu'on leur donne le nom de simples, par opposition à l'idée de l'or qui comprend un grand nombre d'idées.

Et comme, en voyant de l'or ou en y pensant, on ne peut s'occuper d'une manière spé-

ciale de sa pesanteur, sans perdre de vue ses autres qualités, ni porter l'attention sur l'idée particulière de pesanteur, sans séparer dans son esprit cette idée de pesanteur des autres idées avec lesquelles elle se trouve naturellement associée; on a dit, que les qualités des objets, considérées indépendamment des autres qualités avec lesquelles elles existent, et que les idées, séparées des autres idées avec lesquelles elles sont associées, étaient des qualités *abstraites* et des idées *abstraites*, c'est-à-dire, des qualités et des idées *séparées*.

Les idées *abstraites* approchent d'autant plus de la simplicité parfaite, qu'elles ont été précédées d'un plus grand nombre d'abstractions successives.

De l'idée de *corps* ou de *matière bornée en tous sens*, retranchez les bornes; il vous restera l'idée de *matière*, idée plus simple que celle de corps. De l'idée de matière, ou *d'étendue impénétrable*, retranchez l'idée d'impénétrabilité; vous aurez l'idée d'*étendue*, plus simple que celle de matière.

De même, si, de l'idée d'*écarlate*, ou de *couleur rouge*, vous séparez le rouge; vous aurez l'idée de *couleur*, idée plus simple que celle de couleur rouge. Maintenant que vous

avez l'idée de couleur, ou de *sensation visuelle*, cessez de penser que vous la devez au sens de la vue; il vous restera l'idée de *sensation*, plus simple que celle de sensation *visuelle* ou de couleur. Enfin, dans l'idée de sensation, ou de *sentiment produit par une impression sur l'organe*, négligez cette circonstance, qu'il est produit par une impression sur l'organe; vous aurez l'idée de *sentiment*, idée plus simple que celle de sensation.

Ainsi, après les idées qui sortent des premiers développemens de nos quatre manières de sentir, et qui sont le commencement ou le principe de toutes nos connaissances, nous compterons parmi les idées simples, celles qui s'éloignent de leur source, celles qui s'en éloignent le plus, et que nous formons par l'*abstraction*, c'est-à-dire, par l'action de l'esprit, alors qu'elle se porte exclusivement sur une seule des idées dont la réunion forme cette foule d'idées composées qui, pour le plus grand nombre des esprits, sont une surcharge plutôt qu'une richesse réelle. Mais nous traiterons plus amplement de l'abstraction et des idées abstraites à la séance prochaine.

La simplicité des idées n'est donc souvent

qu'une moindre composition; et je ne voudrais affirmer, d'aucune des idées dont nous venons de parler, qu'elle soit réellement indivisible. Nous en userons comme les chimistes, qui rangent provisoirement parmi les élémens simples, tous ceux qui se refusent à une division ultérieure.

Si nous avions un dénombrement exact des idées élémentaires qui sont dans l'esprit humain, le projet d'*une langue universelle* pourrait n'être pas une chimère. Ce projet a été formé si souvent, on en a tant parlé, que vous serez peut-être bien aises de savoir en quoi il consiste. Comme on ne saurait faire une plus belle application de la théorie des idées simples, je m'y arrêterai quelques instans. Mais, qu'est-ce qu'une langue universelle? que serait une langue universelle?

Avant de dire ce qu'elle serait, je crois devoir vous dire ce qu'elle ne serait pas.

D'abord, ne croyez pas que ce fût une langue parlée; car, en la supposant reçue pour un moment, elle perdrait bien vite son universalité. Que tous les habitans de la terre parlent aujourd'hui une même langue, il ne faudra pas des siècles pour que cette langue se partage en une infinité de dialectes. Les

peuples du Nord et ceux du Midi, ne tarderont pas à faire passer dans l'expression de leurs sentimens et de leurs idées, le caractère de leur climat, de leurs mœurs, de leurs habitudes, et bientôt ils cesseront de s'entendre. Ce qui est arrivé aux langues que les hommes parlaient dans les anciens temps, nous dit assez ce qui arriverait à la langue que nous venons de supposer.

La *langue universelle* serait donc, ou une langue *écrite*, ou une langue *gesticulée* ; et, dans cette dernière supposition, il faudrait encore écrire les gestes, comme nous le verrons dans un moment.

Or, il y a deux sortes d'écritures, et deux sortes de gestes ; l'écriture et les gestes qui ne sont pas alphabétiques, et l'écriture et les gestes qui sont alphabétiques.

L'écriture qui n'est pas alphabétique, représente immédiatement les *objets* ou leurs *idées*. Un arc, par exemple, représente un guerrier; un œil, l'intelligence; un serpent, l'univers, etc. Telle est, à peu près, l'écriture des Chinois et de quelques autres peuples de l'Asie; telle était l'écriture des anciens Égyptiens : on l'appelle *hiéroglyphique*. Les gestes que font les sourds-muets pour se faire comprendre, lorsqu'ils n'ont encore reçu les le-

çons d'aucun maître, représentent aussi les objets immédiatement.

L'écriture alphabétique représente immédiatement les *sons* de la voix, excepté, sans qu'on le dise, pour ceux qui seraient privés de l'ouïe. Elle fut trouvée par les Egyptiens, d'où elle passa aux Phéniciens, qui la transmirent aux Grecs et aux Romains, et par eux à toute l'Europe. Les gestes alphabétiques représentent immédiatement la figure des lettres de l'alphabet ; tel est l'*alphabet manuel* qu'on enseigne aux sourds-muets, dans les écoles destinées à leur instruction.

Il est aisé de voir que, ni l'écriture alphabétique, ni les gestes alphabétiques, ne peuvent être la langue que nous cherchons. Les sons de la voix et la figure des lettres sont des choses trop variées et trop variables pour atteindre ce but. Il faudra donc, pour établir une langue universelle, employer des caractères ou des gestes qui représentent les objets immédiatement.

Tous ceux qui se sont occupés du projet d'une langue universelle ont bien senti que ce n'était qu'au moyen de signes de cette dernière espèce qu'ils pourraient le réaliser. Mais ils n'ont guère pensé aux gestes. Leurs efforts se

sont dirigés vers une écriture hiéroglyphique, indépendante du langage d'action; et ils se sont donné beaucoup de peine pour trouver les caractères élémentaires de cette écriture.

Parmi les savans, en assez grand nombre, qui ont fait quelques essais, on ne manque jamais de citer Leibnitz. Assurément, c'est un très-beau nom que celui de Leibnitz; il ne peut que servir d'ornement et d'appui à un ouvrage sur les langues, sur la philosophie, sur les mathématiques, et sur plusieurs autres sciences. Mais la justice et la vérité doivent passer avant tout. Pourquoi donc, à l'occasion de *la langue universelle*, ne nous fait-on jamais entendre un nom, aussi grand sans doute que celui de Leibnitz, le nom de Descartes? Il a l'antériorité: il a tout par conséquent, si ce que nous connaissons de Leibnitz n'est guère qu'une répétition de ce que Descartes avait dit avant lui.

Leibnitz forma, de très-bonne heure, le projet d'une *Histoire de la langue caractéristique universelle*, dont cependant il n'a laissé que les premières pages. Voici ce qu'elles contiennent :

1°. Leibnitz remarque d'abord que, depuis le siècle de Pythagore, on a toujours pensé que

la science des nombres, et les caractères numériques, recélaient de grands secrets;

Que plusieurs savans avaient cherché des caractères universels; c'est-à-dire, des caractères applicables, non-seulement aux idées des nombres, mais à toute espèce d'idées.

Ces caractères une fois trouvés, on aurait eu une *caractéristique universelle* dont il était permis de tout espérer, pour établir un ordre parfait dans les connaissances, et pour les communiquer avec facilité; parce que chacun aurait pu lire dans sa propre langue ce qui se serait trouvé écrit dans cette langue, ou *caractéristique universelle,* comme chacun lit dans sa propre langue, les nombres exprimés par *les caractères universels* de l'arithmétique, 1, 2, 3, 4, etc.

2°. Leibnitz ajoute que personne ne s'est avisé qu'une pareille langue serait le premier de tous les arts, l'art d'inventer, de démontrer et de juger.

3°. Qu'il avait eu lui-même cette idée, étant presque enfant, et qu'il s'en était occupé toute sa vie.

4°. Que cette idée consiste à dresser un catalogue exact, non pas des *notions simples*, mais des *notions composées*, c'est-à-dire, des

jugemens ou des *pensées*, et à marquer chaque jugement ou pensée d'un caractère propre et spécial. De cette manière, on aurait un *alphabet des pensées*; et, si l'on trouvait un moyen sûr de combiner tous les élémens de cet alphabet, ou toutes les *pensées élémentaires*, il y n'aurait rien à quoi l'intelligence de l'homme ne pût atteindre.

5°. Que cette nouvelle langue ajouterait à la puissance du raisonnement, plus que le télescope n'ajoute à la puissance de l'œil, plus que l'aiguille aimantée n'a ajouté aux progrès de la navigation; et, qu'à moins d'être inspiré du ciel, ou de posséder l'autorité du plus grand monarque, il serait impossible de faire, pour le bien, ou pour la gloire du genre humain, quelque chose de plus avantageux que d'enseigner une pareille langue.

6°. Qu'il admire qu'aucun des savans dont la mémoire nous est parvenue n'ait soupçonné tout ce que renfermait cette découverte: que, surtout, il est surpris que ces choses ne se soient pas présentées à Aristote, à Jungius de Lubeck, dont il vante l'immense capacité, ou à Descartes.

7°. Il dit enfin, qu'il a eu le bonheur de trouver ce qui a échappé à tant d'autres; qu'il

va nous le faire connaître...... Et là finit l'histoire de la *caractéristique universelle*.

Écoutons maintenant Descartes.

Le père Mersenne lui écrit qu'il vient de paraître un *projet de langue universelle*, dont il lui communique les principales idées, telles que, 1°. interpréter cette langue avec le secours d'un dictionnaire; 2°. cette langue étant connue, connaître toutes les autres qui n'en sont que des dialectes, etc. Descartes lui répond aussitôt : il discute, l'une après l'autre, toutes ces propositions; il approuve, il critique, il cherche à deviner le secret de l'inventeur; il ajoute à ses inventions; et toutes ses remarques sont d'une sagacité admirable. Cela ne lui suffit pas.

« Je trouve, dit-il, qu'on peut ajouter à ceci une invention pour composer les caractères primitifs de cette langue; en sorte qu'elle pourrait être enseignée en peu de temps, en établissant un ordre entre toutes les pensées qui peuvent entrer en l'esprit humain, de même qu'il y en a un naturellement établi entre les nombres.... Mais je ne crois pas que votre auteur ait pensé à cela, tant parce qu'il n'y a rien en toutes ses propositions qui le témoigne, que parce que l'invention de cette

langue dépend de la vraie philosophie, car il est impossible, autrement, de dénombrer toutes les pensées des hommes, et de les mettre par ordre, ni seulement de les distinguer, en sorte qu'elles soient claires et *simples*, ce qui est, à mon avis, le plus grand secret qu'on puisse avoir pour acquérir la bonne science. Et si quelqu'un avait bien expliqué les *idées simples* qui sont en l'imagination des hommes, desquelles se compose tout ce qu'ils pensent, et que cela fût reçu de tout le monde, j'oserais espérer ensuite une *langue universelle* fort aisée à apprendre, à prononcer, et à écrire; et, ce qui est le principal, qui aiderait au jugement, lui représentant si distinctement toutes choses, qu'il lui serait presque impossible de se tromper; au lieu que, tout au rebours, les mots que nous avons n'ont que des significations confuses, auxquelles l'esprit des hommes s'étant accoutumé de longue main, cela est cause qu'il n'entend presque rien parfaitement. Or, je tiens que cette langue est possible, et qu'on peut trouver la science de qui elle dépend, par le moyen de laquelle les paysans pourraient mieux juger de la vérité des choses que ne font maintenant les philosophes, etc. (*Lettres de Descartes*, t. 2, p. 548.)

Après ce que vous venez d'entendre, on est également surpris de deux choses. Leibnitz ne nomme Descartes que pour témoigner le regret qu'il n'ait pas eu l'idée d'une *langue universelle.* Il compose son alphabet avec des jugemens, des propositions. Combien de caractères n'eût-il pas fallu pour un tel alphabet? car il est aisé de voir que le nombre des notions composées, de celles qui le sont le moins, excède le nombre des notions simples dans le même rapport que le nombre des syllabes qu'on peut former avec vingt-quatre lettres, excède le nombre vingt-quatre.

Il est fâcheux que, d'un travail qui avait occupé toute la vie de Leibnitz, nous ayons si peu de chose. Qu'en reste-t-il, en effet? ce que Descartes, soixante-dix ans auparavant, avait trouvé dans un quart d'heure, et ce qu'il avait dit beaucoup mieux que Leibnitz.

Une langue universelle est-elle possible? Plusieurs savans l'ont cru. Descartes l'a cru. Descartes pense-t-il que cette langue puisse devenir familière à tous les habitans d'une ville, à tout un peuple, à tous les peuples? Oui, répond-il, mais *dans le pays des romans.* (*Ib.*, p. 550.)

Nous n'irons pas dans le pays des romans; nous n'irons pas bien loin dans le pays des réalités, pour trouver la langue universelle. Nous n'aurons pas même besoin de la chercher; car elle est partout. Elle est de tous les temps et de tous les lieux. Elle fut connue de nos premiers pères; elle sera connue de nos derniers neveux. Savans, ignorans, tout le monde la comprend, tout le monde la parle. Que l'un de nous soit transporté aux extrémités du globe, au milieu d'une horde sauvage: croyez-vous qu'il ne saura pas exprimer les besoins les plus pressans de la vie? Croyez-vous qu'il se méprenne sur les signes d'un refus barbare, ou d'une intention généreuse et compatissante? Il ne s'agit donc pas d'inventer une langue universelle, de la faire: elle existe; c'est la nature qui l'a faite.

Cette langue, vous le voyez, c'est la langue des gestes, la langue d'action; et si vous dites qu'une pareille langue est bien pauvre, qu'elle ne peut suffire à tous les besoins de la pensée, je réponds qu'il ne tient qu'à nous de l'enrichir. Elle est pauvre, parce qu'on la dédaigne et qu'on la délaisse; nous l'avons jugée inutile, et elle l'est devenue. Cependant elle pourrait, aussi-bien qu'aucune langue parlée, recevoir et rendre tous les senti-

mens qui sont dans le cœur de l'homme, toutes les idées qui sont dans son esprit. Ce qu'on raconte des pantomimes qui jouaient sur les théâtres de Rome ; l'assurance avec laquelle Roscius s'engageait à traduire, par des gestes, les éloquentes périodes de Cicéron, et à les traduire avec la plus grande fidélité, alors même qu'il plairait à l'orateur d'en changer le caractère, en varian le tour, ou en transposant les mots; enfin, ce que font, sous nos yeux, une foule de sourds-muets : tout nous dit ce qu'il est permis d'attendre d'une langue pareille. Que les grammairiens, les philosophes, les académies, se réunissent pour en favoriser les développemens: les promesses de Descartes et de Leibnitz seront bientôt réalisées.

Mais il faut rendre cette langue à elle-même, et la ramener à sa première simplicité, à son unité primitive. On n'aura pas d'universalité avec des *alphabets manuels*. Le sourd-muet de Paris parle français avec ses doigts; celui de Vienne parle allemand; celui de Pétersbourg parle russe. Il s'agit donc d'améliorer et de perfectionner, non la partie du langage d'action qui représente immédiatement la figure des lettres, et qui ne peut être qu'une langue locale, mais celle

qui représente immédiatement les idées ou les objets, afin de lui faire exprimer tout, à elle seule.

Supposons la chose faite. Supposons, 1°. qu'on ait un dénombrement suffisamment exact des idées élémentaires ; 2°. qu'on ait trouvé des signes d'action pour chacune de ces idées ; 3. et enfin que, pour combiner ces signes et ces idées, on ait rédigé une grammaire bien simple, bien naturelle.

Maintenant, établissons dans toutes les écoles de l'Europe, des maîtres chargés d'enseigner cette langue. Ne vous semble-t-il pas que, dans l'espace d'une année, tout le monde pourra la parler ? Les enfans n'y seront pas les moins habiles, car ils sont curieux ; et des leçons en gestes et en mouvemens ne leur paraîtront pas ennuyeuses.

On pourra donc voyager au Nord, au Midi, partout, et n'être étranger en aucun lieu. Le Parisien se fera entendre à Lisbonne ou à Archangel, aussi bien que dans le faubourg Saint-Germain. Si c'est un homme du peuple, il ne dira dans cette langue, comme dans la sienne, que des choses qui se rapportent aux usages communs de la vie; si c'est un artiste, un savant, un politique, un philosophe; comme ils auront fait une étude soignée de

la partie de la langue qui les intéresse, ils communiqueront avec facilité leurs théories, leurs systèmes, leurs découvertes ; et ils recevront en échange d'autres théories, d'autres découvertes.

Il est vrai que nous raisonnons sur des suppositions ; et l'on doutera qu'on puisse les réaliser. Est-il bien aisé, nous dira-t-on, de faire le recensement de toutes les idées simples, de les caractériser par des signes bien choisis, de les ordonner d'après les besoins de l'esprit, de les combiner suivant les lois d'une bonne logique ?

Et quand on aurait surmonté toutes ces difficultés, il en resterait une encore, et la plus grande de toutes. Il faudra écrire cette langue, sans quoi l'on ne pourra pas se communiquer d'un lieu à un autre ; et nos savans seront obligés, ou de revenir aux langues ordinaires qu'on parle et qu'on écrit, ou de passer leur vie en voyages, comme les philosophes de l'antiquité. Or, comment écrire le langage d'action ? Quels caractères peindront la finesse, ou la stupidité ? l'orgueil du regard, ou sa modestie ? le doux sourire, ou les convulsions des lèvres, etc. ? Ne faut-il pas renvoyer aussi l'exécution de ce projet dans le *pays des romans* ?

J'avoue que ces difficultés sont effrayantes; mais que diriez-vous, si l'on vous répondait, comme il fut répondu à celui qui niait la possibilité du mouvement ? on marcha devant lui. Espérons qu'un jour, son livre à la main, quelque disciple de l'abbé de l'Epée, ou de son digne successeur, nous dira : ouvrez et lisez : voilà l'écriture que vous avez jugée impossible.

Il est facile de voir que cette langue universelle se distribuerait en autant de langues particulières que les connaissances humaines comprennent de sciences; et que, lorsqu'elle aurait reçu de grands perfectionnemens, ce serait une entreprise téméraire, de vouloir l'embrasser dans toute son étendue. Les savans feraient donc sagement de borner leur ambition. Quelque appui que l'esprit de l'homme puisse trouver dans les signes d'une langue bien faite, la nature est si immense, si variée, si inépuisable, que l'étude de la seule métaphysique, de la morale, d'une branche de la physique, demandera toujours une application sans partage ; comme l'étude de l'arithmétique et de l'algèbre, malgré la perfection et l'universalité de leurs signes, exigent le dévouement entier de l'homme doué de la plus grande capacité.

Je n'insiste pas davantage. Il me suffit de vous avoir fait remarquer de quelle manière les idées simples se lient à une langue universelle; cependant je ne serais pas surpris d'avoir remué quelques imaginations. Nous aimons les grands projets : ils nous charment toujours, au hasard d'y mêler quelques rêves. Et quel projet plus grand, que celui de ramener à l'uniformité d'une loi de la nature, ce qu'il y a au monde de plus changeant et de plus divers, l'expression de la pensée !

Parce que la langue universelle repose sur une bonne théorie des idées simples, il ne faut pas s'imaginer qu'il soit nécessaire de tenir un compte minutieux de toutes ces idées. On peut, sans aucune perte réelle pour l'avancement des sciences, en négliger le plus grand nombre : on le doit même, afin de réduire l'alphabet à de justes bornes. Qu'est-il besoin d'enregistrer toutes les modifications qui nous viennent de chacun de nos sens ? Aussi, pour la plupart manquent-elles d'expressions, dans nos langues vulgaires. Quand on a dit, d'une odeur, qu'elle est bonne ou mauvaise, et d'une saveur, qu'elle est aigre, douce, amère, on est obligé de recourir à des

comparaisons; odeur de rose; odeur de violette; goût de sucre, etc.

Et si vous généralisez cette observation, vous trouverez que nous avons infiniment plus de sensations et de sentimens que d'idées, et beaucoup plus d'idées que de mots.

Pour que le nombre de nos idées égalât celui de nos sentimens, il faudrait les avoir tous remarqués, tous notés, et en avoir tenu le compte le plus exact. Si l'on pouvait se permettre cette supposition, alors la recherche des faits sur lesquels reposent les sciences philosophiques serait épuisée, et les générations futures ne pourraient que répéter les observations des générations qui les auraient précédées: mais il n'en sera jamais ainsi. Le génie manquera plutôt aux phénomènes toujours nouveaux que présente l'étude de la sensibilité que les phénomènes de la sensibilité ne manqueront au génie.

Par la même raison que le nombre des sentimens surpasse celui des idées, le nombre des idées doit surpasser celui des mots. Est-ce un mal que nous ayons moins de mots que d'idées? Je ne dirai pas que le besoin d'un mot nouveau ne soit jamais réel; mais au point où la langue française est parvenue, il est bien rare

que ce besoin se fasse sentir aux écrivains qui en connaissent toutes les ressources. Racine, Boileau, Pascal, Bossuet, Malebranche écrivaient il y a plus d'un siècle; on ne les a jamais entendus se plaindre de la pauvreté de la langue. Plaignons-nous plutôt de ses fausses richesses, de cette multitude importune de mots qui s'offrent à la fois pour rendre une même idée. Nous allions fixer le caractère de cette idée; l'attention se divise, elle devient incertaine, et cependant le mot propre nous échappe.

La métaphysique, surtout, présente des exemples de cette surabondance d'expressions parasites ou trompeuses. Les hommes voués à cette science, qui plus que toute autre exige de longues méditations, ayant ordinairement vécu dans la solitude et pensé à part, chacun a dû se faire une langue particulière, et l'on a eu quelquefois jusqu'à dix, jusqu'à vingt noms différens pour une même chose (leç. 2) : voilà ce qui nous trompe. Nous croyons que tous ces noms répondent à autant d'idées, à autant d'objets. Nous nous épuisons à découvrir dans les ouvrages des philosophes ce qu'ils n'ont pas voulu y mettre; à leurs obscurités, qui ne sont pas rares, nous en ajoutons de nouvelles, nous achevons de les rendre inintelli-

gibles, et nous ne retirons aucun fruit de nos études.

La langue la plus propre au raisonnement, nous l'avons dit ailleurs, serait celle qui avec le plus petit nombre de mots, exprimerait le plus grand nombre d'idées; et celui-là raisonnerait le mieux avec cette langue, qui saurait mieux l'économiser. « Plus vous abrégerez vos discours, dit Condillac, plus vos idées se rapprocheront; et plus elles seront rapprochées, plus il vous sera facile d'en saisir tous les rapports. » (*Log.* p. 159.) La plus parfaite des langues, celle de l'arithmétique, n'a que dix caractères, et ces dix caractères suffisent à toutes les combinaisons des nombres; elle pourrait n'en avoir que cinq, que deux; les calculs ne s'en feraient pas moins: il est vrai qu'ils ne se feraient pas avec la même facilité. Aussi a-t-on préféré l'arithmétique *décimale* à la *quinaire*, à la *binaire* et à toute autre qui comprendrait plus de dix ou moins de dix caractères.

L'arithmétique a le grand avantage de reposer sur une seule idée simple, l'idée de l'*unité*. Voilà pourquoi il est possible d'en réduire les caractères, non-seulement à deux, mais à un seul. On répète ce caractère ou ce

chiffre deux fois, pour exprimer le nombre *deux*; cinq fois, pour exprimer le nombre cinq; dix fois, pour exprimer le nombre *dix*; et alors cette arithmétique d'un seul chiffre rentre dans l'arithmétique décimale, la plus commode de toutes.

Aucune des autres sciences n'a jusqu'ici la simplicité de l'arithmétique. Les *mots* désignent rarement des idées qui ne soient que la répétition d'une même idée; ils expriment presque toujours des groupes d'idées de différente nature. Le mot *corps* exprime et rappelle une idée qui comprend les idées de couleur, de pesanteur, de dureté, etc., idées qui n'ont entr'elles aucune analogie.

Pour connaître les différens objets de la nature, il faut nous rendre un compte exact et des idées *simples* et des idées *composées* qui représentent ces objets. Or, comment nous assurer des unes et des autres?

Ou les idées simples dérivent immédiatement de nos diverses manières de sentir, ou bien elles sont le résultat des dernières abstractions que nous faisons subir aux idées composées.

Si elles naissent d'un sentiment, il faut éprouver ce *sentiment*, et s'observer quand

on l'éprouve. Il n'y a pas d'autre moyen d'acquérir cette espèce d'idées. Elles sont intransmissibles par des mots et par des définitions. Les définitions ne feront pas connaître les couleurs à un aveugle de naissance : il n'en a jamais éprouvé la sensation, il n'en aura jamais l'idée. Ce n'est pas avec des mots, qu'on fera connaître le goût du café à celui qui n'a jamais approché cette liqueur de ses lèvres, ni l'odeur de la rose à celui qui n'en aurait jamais senti le parfum, etc. ; et, pour parler des sentimens d'un autre ordre, il faut être père pour connaître l'amour paternel ; généreux pour avoir idée de la générosité, etc. Je sais bien qu'on croit pouvoir imaginer des affections qu'on n'a jamais éprouvées, et je conviens qu'on les imagine.

Si l'idée simple est le résultat d'une dernière abstraction, elle sera pour nous une acquisition réelle, pourvu que l'idée composée dont nous la détachons nous soit bien connue; Ainsi, l'idée simple d'*impénétrabilité* est une idée très-claire et très-distincte, parce que l'idée de *matière* ou d'*étendue impénétrable*, dont nous l'avons extraite, est elle-même une idée très-claire et très-distincte.

On n'obtient pas ordinairement les idées composées avec la même facilité que les idées

simples; car les idées composées supposent plusieurs idées simples, et elles supposent encore un certain ordre entre ces idées.

L'idée simple nous fait connaître un objet simple, placé en nous, ou hors de nous. L'idée composée doit nous faire connaître un objet composé. Il faut donc qu'elle représente toutes ses parties, toutes ses qualités, tous ses rapports, tout ce qui le constitue tel qu'il est. Il ne suffit pas, comme dans l'acquisition de l'idée simple, d'un acte d'attention : toutes les facultés de l'entendement sont mises en jeu; l'attention observe les qualités, l'une après l'autre ; la comparaison découvre les rapports qui les lient ; le raisonnement forme, autant qu'il est possible, une chaîne continue de toutes les qualités et de tous les rapports.

Et, pour le dire d'un seul mot, c'est l'*analyse* qui nous donne la connaissance de tous les objets composés.

Mais l'analyse doit être considérée sous deux points de vue, suivant la nature des rapports qu'elle nous fait apercevoir, entre les parties ou les qualités de l'objet composé. Ces parties, ces qualités, peuvent être liées entre elles par des rapports de contiguité,

de simultanéité, de succession, de ressemblance : elles peuvent être liées aussi par des rapports de *causalité*, par des rapports de *génération*; c'est principalement à ces derniers rapports qu'il faut nous attacher. Nous leur devons ce qui, plus que toute autre chose, nous distingue des animaux, le raisonnement.

Celui qu'une étude approfondie de l'arithmétique a rendu familier avec toutes ses règles et toutes ses méthodes, n'ignore pas la différence des rapports de *génération* aux autres rapports. Il sait comment les idées *engendrent* les idées : il sent qu'au moyen de quelques vérités fondamentales, il aurait pu, de lui-même et sans le secours d'aucune expérience, découvrir une foule de vérités. Un premier théorème se transforme; il devient un nouveau théorème qui, se transformant à son tour, fera naître la suite entière des théorèmes dont se compose la science des nombres.

Voilà l'analyse de *raisonnement*, l'analyse telle que nous l'avons définie dans le *Discours d'ouverture*, et dans une première leçon destinée à préparer l'intelligence du système *raisonné* des facultés de l'âme : elle ne connaît qu'un rapport, l'identité : tous

les autres rapports lui sont étrangers ; elle les néglige, et les dédaigne ; ils porteraient atteinte à l'unité, qui fait l'essence de tous ses ouvrages.

L'analyse de *raisonnement* va donc toujours du même au même ; elle va, d'un objet considéré sous un point de vue, à ce même objet considéré sous un nouveau point de vue : en sorte qu'elle paraît tout à la fois, en repos et en mouvement.

L'analyse *descriptive*, au contraire, ne connaît aucun repos ; à peine a-t-elle pris l'idée d'un objet, qu'elle l'abandonne pour se porter vers de nouveaux objets, qu'elle abandonnera successivement ; et pour recueillir ainsi dans sa marche, une multitude de rapports de grandeur, de distance, de symétrie, de succession, etc. Telle est l'analyse que nous faisons d'un tableau, d'unecampagne, et dont Condillac, au commencement de sa *Logique*, nous a donné un si bel exemple.

Quand l'esprit du mathématicien passe, de la multiplication à la formation des puissances, il va, d'une opération à cette même opération, considérée sous un point de vue particulier. Quand l'œil du spectateur se porte, de la prairie sur la forêt, il va, d'un objet à un objet entièrement différent.

Nous avons employé, tour à tour, ces deux méthodes, ces deux analyses. La première nous a appris que toutes les manières d'agir de l'âme humaine ne sont, dans leur principe, que l'attention : la seconde nous a appris que toutes les manières de sentir ne sauraient être ramenées à la sensation. Vous étiez attentif ; vous comparez ; l'opération est au fond la même : elle était unique ; elle est double : mais, après une *sensation*, vous éprouvez un *sentiment de rapport ;* la modification a changé ; la sensation ne s'est pas transformée en sentiment de rapport ; il y a ici solution de continuité. Je vois une *succession,* non pas une *génération ;* le sentiment de rapport n'est pas un *point de vue* de la sensation, comme la comparaison est un *point de vue* de l'attention. Quand l'expérience vous aura appris que vous comparez après avoir donné votre attention, le raisonnement vous montrera comment s'est fait ce progrès ; le raisonnement ne vous conduira jamais de la sensation au *sentiment de rapport*, ni au *sentiment de l'action de l'esprit*, ni au *sentiment moral.*

Et, si nous voulions descendre jusqu'aux racines de ce qu'on a appelé l'*arbre de la philosophie* , nous verrions que toutes ses

branches ne peuvent sortir, comme d'un tronc, ni des seules impressions sur les organes, ni des seules sensations de l'âme, ni des seuls actes spontanés de la volonté. Il est vrai que l'impression sur l'organe est immédiatement suivie de la sensation, et que la sensation est immédiatement suivie d'un acte de l'esprit; mais ces trois phénomènes qui se touchent, quand on les considère dans l'ordre de leur manifestation, se trouvent séparés par des abîmes, quand on les considère dans l'ordre de leur nature; car, de la nature d'une *impression physique* à la nature de la *sensation*, la distance est infinie; comme elle est infinie, de la nature de la sensation à la nature de la *pensée*. Le raisonnement est ici dans une impuissance absolue : il ne peut rien sur la succession, quand la succession n'est pas en même temps génération; et les philosophes qui ont voulu déduire l'intelligence de l'homme, ou du mouvement seul, ou de la sensibilité seule, ou de l'activité seule, nous auraient épargné leurs faux systèmes, s'ils avaient bien compris cette différence entre les simples successions et les générations.

Ainsi, messieurs, l'idée que nous devons prendre de la méthode, devient plus com-

plète à mesure que nous nous portons en avant. Je l'ai présentée sous trois aspects divers : dans la première leçon ; dans la seconde ; et dans celle que nous faisons aujourd'hui. J'en ai parlé dans le *discours d'ouverture* ; et il est peu de nos séances, où quelque réflexion sur la manière de diriger les facultés de l'esprit, ne soit venue s'entremêler au sujet principal de nos entretiens. Si je pouvais vous faire sentir toute l'influence d'une bonne méthode ; si je pouvais, surtout, contribuer à vous en faire contracter l'habitude, je croirais n'avoir pas indignement rempli mes fonctions.

Qu'attendre de ces philosophes dont le génie présomptueux croit se suffire à lui-même? ils veulent, disent-ils, reconstruire l'édifice des sciences : ils n'ont ni règle, ni compas.

Quoique, dans son essence, la méthode soit une chose constante et invariable, puisqu'elle est fondée sur la nature, toujours la même, de l'esprit humain, ne croyez pas qu'on doive la présenter sous une forme toujours la même, surtout lorsque nous voulons faire passer nos idées dans l'esprit des autres.

Tous ceux auxquels s'adressent nos dis-

cours, n'ont pas une intelligence égale; ils n'ont pas tous également exercé leurs facultés: la méthode, elle-même, ordonne de varier son emploi, de la montrer à découvert, de ne la montrer qu'à demi, ou même de la dissimuler.

Il est vrai que *nous sommes tous enfans pour ce que nous ignorons*; et ces paroles, j'en conviens, renferment une critique aussi spirituelle que juste de la plupart des explications qu'on trouve dans les ouvrages des philosophes. Peu d'entre eux, en effet, savent présenter leurs idées, avec le charme de cette simplicité qui les fait entrer facilement dans les esprits. Ils oublient que nous sommes censés ignorer ce qu'ils se proposent de nous enseigner. Ils supposent qu'on les entendra à demi-mot, pour se dispenser du travail qu'exige la clarté de l'expression : cependant, ils devraient sentir que la lumière va croissant, à mesure que les expressions deviennent plus transparentes, et que l'évidence peut augmenter tant qu'on peut simplifier le discours. Or comme une évidence qui peut augmenter n'est pas proprement l'évidence, il est à croire que ceux qui ne savent pas montrer la vérité, ne l'ont pas distinctement aperçue.

Honneur donc à celui qui, d'un mot, a fait comprendre la nécessité d'une méthode claire, facile, et indispensable surtout à ceux qui entreprennent d'écrire sur les élémens des sciences !

Mais, cet hommage que je rends au premier qui a si bien dit ; je le refuse à ceux qui gâtent les meilleures choses, en les répétant à tout propos et sans discernement.

Il est utile, sans doute, de nous rappeler aux leçons de la nature, que nous oublions trop souvent ; mais nous crier sans cesse qu'il faut toujours tout recommencer, et toujours *refaire l'entendement*, c'est vouloir ramener à l'a, b, c, l'esprit humain, après qu'il a découvert les lois qui régissent les corps célestes, et pour dire plus, les lois qui régissent les corps politiques.

On peut ranger en trois classes tous ceux auxquels on destine l'instruction. Ou ils sont enfans, et n'ont encore aucune habitude ; ou, par d'heureuses circonstances, ils n'en ont contracté que de bonnes ; ou enfin, ce sont des esprits remplis de préjugés, et d'erreurs invétérées.

Les premiers sont des *tables rases* qui ne portent l'empreinte d'aucun caractère, et qu'une main habile peut buriner

à son gré; les seconds, semblables à ces vélins sur lesquels la règle a imprimé sa direction, reçoivent et ordonnent à la fois les caractères qu'on leur confie; les autres, tels que de vieux manuscrits chargés de caractères gothiques, ne peuvent en recevoir de nouveaux qu'on n'ait effacé les anciens.

A ces trois sortes d'esprits, il faut, non pas trois méthodes différentes, mais trois emplois différens de la même méthode.

ONZIÈME LEÇON.

Des idées abstraites.

Nous allons parler des *idées abstraites ;* et déjà je m'aperçois qu'on s'attend à une discussion des plus pénibles, des plus fatigantes. Ces mots *abstraction, abstrait,* se lient, dans la plupart des esprits, à tout ce qu'il y a de subtil, d'obscur, d'impénétrable. Il suffit de les prononcer, pour décourager l'attention, et pour éteindre aussitôt la curiosité.

Que dira-t-on, si une chose qui effraie à ce point les imaginations, est ce qu'il y a au monde de plus simple, de plus facile ; si l'abstraction est inévitable, si elle est une suite nécessaire de la faiblesse de notre intelligence ?

Ne craignons pas de l'assurer : *abstrait* et *difficile* sont incompatibles. Jamais alliance de mots ne couvrit une telle opposition d'idées. Hatons-nous de justifier ces assertions.

Je suppose qu'on place sous mes yeux un corps dont je n'aie absolument aucune idée. Il est vrai qu'aujourd'hui ce ne serait guère possible : quel que soit le corps dont il s'agit, je lui connais à l'instant une certaine forme, une certaine couleur. Mais permettez-moi la supposition d'une ignorance complète, semblable à celle de l'enfant qui vient au monde.

Le corps dont nous parlons sera, si vous le voulez, un fruit; le voilà devant moi, en présence de tous mes sens : aux yeux, au goût, à l'odorat, il paraît coloré, savoureux, odorant. Je le prends dans mes mains; il est pesant, il est d'une certaine forme. Je le laisse tomber, il rend un son. Avec un sens de plus, il est à croire que je découvrirais, dans ce fruit, des qualités dont je ne puis me former une idée; comme avec un sens de moins, il est certain que j'ignorerais l'existence de quelqu'une des qualités que je lui connais.

Chacun de mes sens a donc pour objet une qualité spéciale qui lui correspond et qu'il sépare ou qu'il *abstrait* de toutes les autres qualités. Par l'œil, je sens, et j'aperçois des couleurs, et rien que des couleurs; par l'ouïe, je sens, et je connais exclusivement

des sons; par l'odorat, exclusivement des odeurs, etc.

Comment n'y aurait-il pas séparation, isolement, abstraction ? Les cinq organes des sens agissent chacun à part. Les cinq espèces de qualités, les cinq espèces de sensations, et les cinq espèces d'idées qui leur sont relatives, n'ont entr'elles aucun rapport.

L'homme pourvu de cinq organes, dont chacun lui sert à acquérir une espèce particulière d'idées, distribue nécessairement tous les objets sensibles en cinq espèces de qualités. Le corps humain, si l'on peut ainsi le dire, est une machine à abstractions. Les sens ne peuvent pas ne pas abstraire. Pour que l'œil pût ne point abstraire les couleurs, il faudrait qu'il les vît confondues avec les odeurs, avec les saveurs, il faudrait qu'il vît des odeurs, qu'il vît des saveurs.

L'abstraction des sens est donc l'opération la plus naturelle: il nous est même impossible de ne pas la faire. Voyons si l'abstraction de l'esprit rencontrera plus de difficultés que celle des sens.

Quel est l'homme un peu accoutumé à réfléchir et à méditer, qui n'ait mille fois

éprouvé combien il est nécessaire de resserrer le champ de la pensée? Si, trop impatient, vous faites violence à vos facultés, en voulant les forcer à saisir à la fois un grand nombre d'idées, tout fuit, tout échappe, et les rapports entre les idées, et les idées elle-mêmes; on ne voit rien, pour avoir eu l'ambition de trop voir.

Ce n'est pas ainsi que procède l'esprit, lorsque, livré à lui même, il s'étudie à connaître un objet. Il n'agit, ni par toutes ses facultés à la fois, ni sur plusieurs qualités à la fois. L'expérience lui a appris que la confusion est la suite d'une méthode aussi peu sensée. D'abord, il ne fait usage que de la plus simple de ses facultés, de l'attention. Il ne la porte pas sur l'objet entier; il la fixe sur une seule de ses qualités, sur un seul de ses points de vue; il l'y retient jusqu'à ce qu'il s'en soit formé une idée exacte, une image fidèle.

Cherche-t-il à connaître les propriétés de l'étendue? il oublie qu'elle a de la profondeur, pour ne voir qu'une surface. L'objet est encore trop composé. Dans la surface il ne prendra que la longueur; et dans cette longueur même, séparée des autres dimensions, il sent quelquefois le besoin de ne

considérer que l'élément générateur, le point.

Aurions-nous connu l'activité et la sensibilité de notre âme, si nous n'avions étudié à part chacune de ses manières d'agir, et chacune de ses manières de sentir?

L'esprit humain va donc toujours séparant, toujours divisant, toujours simplifiant; seul moyen en effet, de saisir les choses, de s'en former des idées.

Il est vrai qu'après avoir ainsi tout séparé, nous sommes obligés de tout réunir; sans quoi, nos connaissances ne seraient pas conformes à la nature, c'est-à-dire, aux choses comme elles sont. Les qualités des corps n'ont pas chacune une existence propre et indépendante. Les facultés de l'âme ne sont pas autant d'êtres distincts. Des deux côtés, c'est un seul et même être; ou tout à la fois étendu, solide, coloré; ou tout à la fois capable de comparer, de juger, de raisonner, de désirer.

Mais, quoique toutes, ou presque toutes nos connaissances embrassent différentes réunions d'idées, il a fallu commencer par acquérir ces idées une à une, en portant successivement notre attention sur les diverses qualités des êtres.

L'abstraction de l'esprit est donc aussi

naturelle que celle des sens. Elle nous est commandée par la nature même de notre esprit.

Pourrions-nous ne pas faire continuellement des abstractions, quand il nous est impossible de parler sans abstraire? Parler, c'est énoncer une suite de propositions. Or, dans toute proposition, l'attribut est un terme abstrait. Il désigne une qualité abstraite. *Dieu est bon:* l'idée de *bonté* nous est venue d'abord des objets physiques, du pain, du vin, du sucre, etc. Ensuite des actions des hommes, qui sont appelées *bonnes* ou *mauvaises,* d'après l'intention qui les précède, et l'effet qui les suit. Nous disons d'un roi, qu'il est *bon,* quand il fait le bonheur de son peuple. Nous disons que Dieu est *bon,* parce qu'il est l'auteur de tout bien.

Le sujet des propositions est abstrait, de même que leur attribut, à moins qu'on ne parle d'un être réel et individuel, comme dans ces exemples, *Bossuet est éloquent, Henri IV est le modèle des princes.* Mais il faut savoir que les propositions individuelles ne se présentent guère dans les ouvrages de science. Il est rare de trouver le nom d'un individu dans un traité de mathématiques, ou de métaphysique, ou

de morale : sujet et attribut, tout est abstrait. Aussi dit-on que ces sciences sont des *sciences abstraites*. On devrait le dire de toutes, comme nous allons le prouver dans un moment.

Parler, c'est donc abstraire ; et l'*abstraction du langage* n'est pas moins naturelle que celle de l'esprit et celle des sens.

Peut-être nous reprochera-t-on de nous écarter ici de l'exactitude que nous cherchons ordinairement à mettre dans nos discours. Les sens font-ils des abstractions ? le langage en fait-il ? n'est-ce pas toujours l'esprit qui abstrait ?

L'observation est fondée. C'est l'esprit, en effet, qui agit toujours ; tantôt, par le moyen des organes des sens, tantôt en s'aidant du langage ; quelquefois, par sa propre et unique énergie, si pourtant il n'y a pas ici plus de sagesse à rester dans le doute, et s'il est permis à l'homme d'affirmer que, pendant cette vie et tout le temps que persiste l'union de deux substances, l'âme produise quelque acte qui n'ait pas sa raison suffisante, sa cause occasionelle, dans certains mouvemens du corps.

Cependant nous croyons devoir conserver

ce manières de parler, *abstraction des sens*, *abstraction du langage* : leur contraste avec l'*abstraction de l'esprit*, nous fera mieux sentir que l'abstraction de l'esprit ne se fait pas toujours de la même manière. La précision y gagne, la justesse n'y perd rien, pourvu qu'on n'aille pas se figurer que les sens font des abstractions d'un côté, quand l'esprit en fait d'un autre; mais on n'oubliera pas que c'est toujours l'esprit qui abstrait, soit en présence des objets, soit en leur absence. En présence des objets physiques, il abstrait les couleurs par les yeux; les sons par l'ouïe, etc. En l'absence des objets, l'esprit opère sur des idées rappelées, et sur sa propre pensée; il en parcourt successivement les différentes parties. Enfin, en présence des objets comme en leur absence, la parole, obéissant à l'esprit, va d'idées abstraites en idées abstraites, à mesure que les propositions se succèdent et font place à d'autres propositions.

De quelque manière que se fasse l'abstraction, il en résulte des idées qui sont simples ou qui approchent de la simplicité; et si nous la conduisons avec ordre sur les différentes qualités des objets, nous parviendrons à connaître toutes ces qualités et en même temps

l'ordre qui règne entre elles ; c'est-à-dire que nous parviendrons à connaître les objets tels qu'ils sont : alors l'abstraction deviendra l'*analyse* ; elle deviendra la méthode à laquelle nous devons toutes nos connaissances.

Les idées que nous acquérons par l'abstraction devaient être nommées ; et il aurait fallu être bien ennemi de l'analogie pour ne pas leur donner le nom d'*abstraites*. Aussi le leur a-t-on donné ; mais, en même temps, elles ont reçu le nom d'*abstraction*, le nom même de l'opération à laquelle elles sont dues, en sorte que le mot *abstraction* désigne, et l'acte de l'esprit qui sépare une idée d'avec d'autres idées, et l'idée même que l'esprit vient de séparer ou d'abstraire.

L'abstraction, considérée comme une opération de l'esprit, n'est pas une faculté nouvelle à ajouter aux facultés qui constituent l'entendement ; elle n'est que l'attention qui s'arrête sur une qualité d'un objet et qui, la faisant dominer sur les autres, l'en sépare en quelque manière, l'en abstrait. Cette qualité et l'idée qui la représente, ont donc justement été dites *abstraites*. Il fallait s'en tenir là, et ne pas leur donner le nom d'*abstraction* ; mais le mal est fait et nous tenterions vainement de le guérir.

Il en est du mot *abstraction* comme de presque tous les noms des opérations de l'âme. Ces noms expriment encore le résultat des opérations, ainsi qu'on le voit dans *pensée*, *entendement*, *rapport*, etc. Avec des mots à double sens, il n'est pas facile de toujours faire entendre aux autres sa pensée, ni de toujours savoir avec précision ce qu'on pense soi-même. Quelques précautions dissiperaient les équivoques occasionées par une langue aussi mal faite.

Pourquoi ne bornerait-on pas le mot *rapport* à désigner l'idée qui provient de la comparaison, en lui ôtant la signification active, pour la laisser exclusivement au mot *comparaison*? Pourquoi ne bornerait-on pas aussi la signification du mot *entendement* aux facultés productrices des idées; et pourquoi ne pas destiner le mot *intelligence* à exprimer la réunion de toutes les idées; ce qui n'empêcherait pas que l'un et l'autre de ces deux mots ne continuassent à désigner l'âme, la substance de l'âme.

Cette remarque pourra vous être utile; elle vous aidera à pénétrer la pensée des philosophes, dans les circonstances où eux-mêmes ne se sont pas bien compris; elle vous fera découvrir la raison qui les a empêchés de se com-

prendre. Vous verrez que la confusion de leurs idées et de leur langage, tient à ce qu'on n'avait jamais tracé la ligne de démarcation qui sépare l'activité de l'âme, la puissance de l'esprit, du résultat de cette activité, du produit de cette puissance.

Alors, le même mot *abstraction* a désigné l'acte de l'esprit qui abstrait, et l'idée abstraite produite par cet acte; le mot *pensée* a désigné l'exercice de toutes les facultés et de chaque faculté de l'âme, et en même temps, le résultat obtenu par l'exercice de ces facultés; le mot *entendement* a désigné la faculté de former des idées, et la réunion de toutes les idées; en sorte qu'on pourrait dire et qu'on devrait dire, pour parler conséquemment à cette langue, que l'*abstraction* est le *produit de l'abstraction*; la *pensée*, le *produit de la pensée*; l'*entendement*, le *produit de l'entendement*.

Ne soyons plus étonnés que tant de bons esprits éprouvent de la répugnance à lire les ouvrages des métaphysiciens. Je me borne à une critique générale. Vos lectures vous fourniront assez d'applications.

Maintenant que nous sommes familiarisés avec ces mots *abstraire*, *abstraction*, *ab-*

strait, nous trouverons quelque facilité peut-être à résoudre des questions qui nous auraient embarrassés.

Et d'abord, nous aprécierons une espèce de formule qui, depuis quelque temps, est dans toutes les bouches et qui a acquis presque l'autorité d'une sentence, *votre idée est abstraite, c'est une chimère; votre raisonnement porte sur une abstraction, sur un rien.*

Une idée abstraite est une chimère! une abstraction n'est rien! voilà donc la géométrie devenue tout d'un coup une science chimérique? ce seront des chimères aussi que les idées du froid, du chaud, de la faim, de la soif? ce seront des riens, que l'entendement, la volonté, la pensée? Car enfin, ces idées sont abstraites, ces choses sont des abstractions.

Eh quoi! c'est en réunissant des qualités abstraites qu'on forme des réalités, et vous voulez que les qualités abstraites ne soient rien!

Abstraire, c'est séparer, ôter: on ne peut pas séparer des riens; et si l'on ôte, il faut bien que l'on ôte quelque chose. Non, dites-vous, on n'ôte rien. On n'abstrait donc pas, et c'est votre critique qui ne porte sur rien.

Au reste, si quelqu'un nous blâme de faire trop d'abstractions, nous lui répondrons:

Adressez-nous vos reproches sans faire des abstractions, nous tâcherons de vous imiter.

Et si, dans l'intention de nous effrayer, on nous proposait une question abstraite, bien abstraite, nous dirions : Tant mieux, elle en sera plus simple, plus aisée.

Comment a-t-on pu croire à la difficulté des abstractions, quand tout, dans l'homme, l'oblige d'abstraire, les sens, la pensée, la parole?

Mais peut-être en est-il des mots *difficile* et *difficulté*, comme de tant d'autres dont on ne s'est jamais rendu compte.

Rien n'était plus *difficile*, il y a trente ans, que de s'élever dans les airs; depuis l'inventeur des ballons, rien n'est plus facile.

Rien n'était plus *difficile* que la démonstration de plusieurs théorèmes de géométrie; on a trouvé ces démonstrations; personne aujourd'hui ne se plaint de la difficulté.

Qu'y a-t-il de plus *difficile* que la métaphysique, si l'on en juge d'après l'opinion commune? Nous avons examiné les deux questions qui sont le fondement de cette science, la question des *facultés de l'âme* et la question de l'*origine de nos connaissances*. Avez-vous trouvé quelque chose de bien pé-

nible dans ces recherches? ont-elles exigé une attention fatigante, une contention extraordinaire? et encore, si nous n'avions craint de blesser votre sagacité, combien peu il nous eût coûté de ramener nos explications à des termes plus simples! combien peu aussi de rapprocher nos preuves, de serrer nos argumens, afin qu'on pût tout saisir d'un coup d'œil.

Nous avons pensé que, pour laisser des souvenirs durables, une seule impression, quelle que fût sa force, ne saurait suppléer une suite d'impressions moins vives, mais souvent renouvelées.

Nous avons pensé que la vue de l'esprit veut être ménagée comme celle du corps. Il y a quelque analogie entre la manière dont les yeux reçoivent la lumière du soleil et la manière dont l'intelligence reçoit la lumière de la vérité. C'est par des gradations insensibles que l'obscurité du sentiment doit faire place à la clarté des idées, comme c'est par des gradations insensibles que les ténèbres de la nuit font place à la clarté du jour.

L'effet d'un ouvrage dramatique est manqué, si l'intérêt se ralentit. Un ouvrage didactique perdra beaucoup de son prix, si la lumière ne va pas toujours croissant; car le

développement des passions et le développement des idées sont assujettis à la même loi.

Que les métaphysiciens observent ces choses, qu'ils se règlent d'après les besoins de notre esprit; on ne se plaindra plus des difficultés de la métaphysique.

J'ai bien peur que la plupart de ces questions, de tout temps regardées comme si difficiles, ne soient des questions de tout temps mal résolues, ou même des questions impossible à résoudre.

Mais une science, l'algèbre, par exemple, n'est-ce pas une chose difficile?

Une science bien traitée, l'algèbre, la géométrie, la physique, la métaphysique, la morale, l'économie politique, etc.; une science bien traitée, nous l'avons dit, est une suite de propositions liées de telle manière que chacune, à la fois conséquence et principe, développe celle qui la précède, pour être à son tour développée par celle qui la suit. Dans cet enchaînement de propositions, il n'y a point de difficulté réelle : la première proposition est toujours aisée; elle est, ou elle doit être évidente par elle-même; sans quoi elle aurait besoin d'être prouvée, et elle ne serait pas la première; la seconde, la troisième et les au-

tres, reçoivent leur évidence de celles qui les précèdent immédiatement : lors donc qu'on est arrivé à la douzième, à la vingtième proposition, il suffit, afin de la comprendre, d'avoir déjà compris toutes celles qui l'ont amenée.

J'avoue que vous aurez de la peine à la saisir, ou même que vous ne la saisirez pas, si vous avez franchi les intermédiaires, ou si la science que vous étudiez est mal exposée. Mais, dans le premier cas, ce sera votre faute; et dans le second, ce sera la faute de l'auteur. Ce ne sera jamais la faute, je veux dire la difficulté de la science.

Nous savons mal ce que nous croyons savoir; voilà pourquoi nous avons de la peine à nous instruire. L'inconnu que nous voulons découvrir est dans un connu antérieur. Comment trouverez-vous cet inconnu hors du connu qui le contient? Tant que les propositions successives d'une science ne seront pas disposées dans cet ordre qui les fait naître les unes des autres, on ne les verra jamais les unes dans les autres, on ne les verra jamais. Ce n'est pas que nous ne parvenions quelquefois à saisir une vérité, quoique l'auteur l'ait mise hors de sa place ; mais alors ce n'est pas d'après les mauvaises raisons qu'il nous donne; c'est d'a-

près la vraie raison qu'il ne donne pas, et que notre esprit supplée.

On pourrait appliquer ici le mot de Fontenelle à celui qui venait de lui faire un raisonnement embarrassé et presque inintelligible. « Je comprends bien ce que vous dites; mais, en conscience, je ne devrais pas le comprendre. »

Si, après cela, vous m'objectez que c'est un fait que les sciences sont difficiles, je vous répondrai que c'est un fait que beaucoup de livres sont mal faits, et que c'est un fait encore que peu de personnes savent lire les livres bien faits. Vous me pardonnerez la cacophonie.

Les sciences ne présentent pas de difficultés réelles : les abstractions n'en présentent aucune. Voilà deux paradoxes qui, dorénavant, seront pour nous deux vérités. Mais il ne faut pas oublier que je parle des sciences *bien traitées*, et par conséquent des sciences *bien connues*, ou du moins de ce qu'il y a de bien connu dans les sciences; car s'il s'agissait de découvertes à faire, la première de ces propositions ne serait pas un paradoxe, elle serait une absurdité.

Ou nos recherches s'appliquent immédia-

tement à la nature, ou bien nous nous instruisons dans les ouvrages de ceux qui lui ont arraché quelques secrets. L'étude de la nature, on ne le sait que trop, demande du temps, de la patience, du génie. Ce n'est pas en un jour qu'a été trouvé le vrai sytème du monde. Les hommes cultivent l'astronomie depuis l'origine des sociétés; et il n'y a que deux ou trois siècles qu'aidé des travaux de tous les astronomes qui l'avaient devancé, Copernic parvint, après trente-six ans de méditations, à constater le mouvement de la terre et l'immobilité du soleil.

Il n'était pas facile de reconnaître l'analogie de la foudre avec les propriétés de l'ambre.

Il ne l'était pas davantage d'apercevoir le rapport du phénomène de la combustion et de celui de la respiration.

Mais si ce n'est qu'à la suite de travaux opiniâtres, de méthodes perfectionnées, et quelquefois d'un hasard heureux, que la vérité se montre pour la première fois aux hommes de génie, la vérité, une fois découverte, peut être mise à la portée de tous les esprits. Il suffit qu'elle soit bien présentée, et qu'on veuille donner de l'attention.

Ce ne sont pas les sciences bien traitées

qui sont difficiles ; ce ne sont pas les mathématiques ; ce n'est pas la métaphysique, malgré le préjugé contraire. Il est vrai que ce préjugé se fonde sur des ouvrages qui portent le nom de *métaphysique*, et qui sont d'une obscurité tellement impénétrable, qu'ils nous donnent la certitude que leurs auteurs ne se sont pas compris. De ces ouvrages, il faudrait changer le titre évidemment usurpé, et leur donner un autre nom s'ils méritent un nom.

L'objet de la métaphysique étant d'observer ce qui se passe continuellement en nous, comment un bon traité de métaphysique, un traité bien exposé, pourrait-il être difficile ? ne doit-il pas nous faire dire à chaque ligne : Voilà ce que nous éprouvons, ce que nous faisons tous les jours, et que nous remarquons en ce moment pour la première fois ? Tout homme d'un peu d'esprit doit comprendre à l'instant un livre de métaphysique ; sans quoi ce livre est à refaire ; et c'est ici surtout que s'applique la réflexion de Pascal : « Les meilleurs livres sont ceux que chaque lecteur croit qu'il aurait pu composer. »

Je serais presque tenté de penser que souvent il y a plus de difficulté à saisir certains rapports ordinaires de la vie, que ce qu'on appelle

des théories savantes. Rien, assurément, n'est plus aisé à comprendre que le rapport de *père et de fils*, de *frère et de sœur*, d'*oncle et de neveu*. Celui de *beau-frère*, quoique un peu moins simple, se conçoit encore très-facilement. Mais si vous me parlez de *la belle-sœur de votre beau-frère*, j'éprouve déjà une sorte d'embarras. Et si vous ajoutez : *La belle-sœur de mon beau-frère est nièce d'un cousin de mon oncle*, je ne sais plus où j'en suis; et je renonce à mettre dans ma tête les degrés d'une telle parenté.

Ces remarques sur les abstractions et sur la manière dont les sciences pourraient être exposées ont une utilité pratique : en nous apprenant à ne pas nous laisser décourager par des difficultés imaginaires, elles nous donneront un juste sentiment de nos forces; et s'il arrive que, soit faute d'avoir des idées, soit pour les avoir mal démêlées, soit pour les avoir mal ordonnées, nos discours manquent de clarté, elles nous défendront de chercher une mauvaise excuse dans ce que les sujets que nous traitons, peuvent avoir d'abstrait; car ce qui est abstrait est simple, et ce qui est simple ne peut être que facile.

Pour achever de dissiper cette peur qu'on

nous fait des abstractions, nous nous aiderons de quelques exemples.

S'il est des abstractions qui puissent nous coûter, ce devront être celles qu'on voudra faire subir à des idées qu'une longue habitude a rendues comme inséparables. Quelquefois la nature produit entre deux idées une association si intime, qu'on ne voit pas d'abord comment on pourrait la dissoudre. Quelquefois aussi, le préjugé, la passion, unissent fortement des choses entre lesquelles il n'existe pas de rapport.

Les idées de couleur et d'étendue sont certainement très-distinctes; mais dans les commencemens de la vie, elles ont été si étroitement liées, qu'il nous est impossible aujourd'hui de les séparer, et de voir des couleurs sans les voir étendues. Cette séparation que l'œil ne peut faire, l'esprit la fera aisément; et je puis dire que je préfère le blanc au bleu ou au rouge, sans penser à la longueur ou à la largeur des corps d'où me viennent ces couleurs.

Quant aux liaisons qui sont l'ouvrage de nos passions ou de nos préjugés, permettez-moi, entre mille exemples; d'en choisir un des plus familiers. Je suppose une personne dont l'opinion politique soit portée jusqu'à

l'intolérance ; on me passera la supposition. Cette personne est attaquée d'une maladie grave. Elle demande un médecin, et on lui en nomme un très-habile. « Monsieur un tel ? on sait comment il pense. — Eh ! madame, qu'importent ses opinions ? songez à guérir. — Ne me parlez pas de cet homme: c'est un extravagant, un ignorant, un esprit faux. » La voilà, par un entêtement aveugle, hors d'état de faire la plus légère abstraction; de distinguer, dans un même individu, une qualité d'une autre qualité, le médecin du politique.

Je trouve maître Jacques, dans Molière, beaucoup meilleur métaphysicien.

Harpagon s'est décidé à donner un repas. Il appelle maître Jacques. « Est-ce à votre cocher, monsieur, ou à votre cuisinier que vous voulez parler ? — Au cuisinier. — Attendez donc s'il vous plaît. » Il ôte alors sa casaque de cocher, et paraît vêtu en cuisinier. Harpagon veut ensuite qu'on nettoie son carrosse. Maître Jacques, changeant d'habit, comme d'office, reparaît aussitôt en cocher. Vous voyez qu'il entend les abstractions un peu mieux que notre malade.

Il n'y a personne, même dans les dernières classes du peuple, qui, par ses discours, ne

prouve que de pareilles abstractions lui sont familières. Lhomme le moins instruit, faisant quelque révélation à un juge, lui dira naturellement : c'est au juge que je parle, et non à monsieur; ou bien, c'est à monsieur, et non au juge.

Voulez-vous une belle abstraction ? Louis XII, auparavant duc d'Orléans, étant monté sur le trône, quelques courtisans lui conseillaient de tirer vengeance d'un grand seigneur qui l'avait autrefois offensé. Louis XII, par une abstraction tout-à-fait noble et royale, répondit : *Le roi de France ne venge pas les injures faites au duc d'Orléans.*

Je cherche des abstractions qui puissent motiver le reproche qu'on leur fait de présenter des difficultés : je n'en trouve pas. Voyons pourtant.

Lorsque le peuple d'Athènes prononçait l'ostracisme d'Aristide, pouvait-on dire que ce grand homme était banni par un décret des législateurs ? Assurément un bon écrivain ne dira jamais : les législateurs ont condamné Aristide. Les Athéniens, dans un tel acte ; n'étaient pas législateurs, ils étaient juges : et dans cette occasion, comme dans beaucoup d'autres, ils furent très-mauvais juges.

L'abstraction qui, dans un seul et même individu, ou dans une même assemblée, sépare le juge du législateur, pourra, je le veux, n'être pas faite par l'irréflexion ; mais l'irréflexion mérite-t-elle qu'on tienne compte de ses méprises ?

Cependant il est arrivé que des gens d'esprit sont tombés, à cet égard, dans des méprises singulières. Un traducteur, un homme qui a fait mieux que des traductions, pour rendre un passage de Hobbes dirigé contre les mauvais citoyens qui, ne supportant aucune des charges de l'état, prétendent néanmoins profiter des avantages de la société, traduit ces mots : *volunt tamen in civitate esse*, par ceux-ci, *veulent jouir de la ville*, au lieu de dire, *veulent jouir des droits de cité.*

Cet écrivain pouvait-il ignorer qu'une ville est un assemblage de maisons, et qu'une cité est une réunion de citoyens ? Est-il donc plus difficile d'abstraire d'un individu la qualité de *citoyen*, quand il exerce ses droits politiques, ou celle de *sujet*, quand il obéit aux lois, que celle de *Parisien*, quand vous le considérez comme natif de Paris ? Ces mots sont-ils étrangers à la langue, et leurs idées ne doivent-elles pas se trouver dans tous les esprits un peu cultivés ?

Ne craignons pas de le redire, *abstraction* et *difficulté* sont des mots incompatibles; ce n'est que par le plus étrange abus du langage qu'on a pu les associer. Disons aussi que c'est par un autre abus du langage qu'on parle d'idées *abstraites*, d'idées *plus abstraites*, d'idées *très-abstraites*, comme si la séparation admettait différens degrés, et qu'une chose pût être ôtée, plus ôtée, très-ôtée.

C'est parce que les idées sont plus ou moins générales, qu'on a été amené à compter plusieurs degrés dans l'abstraction. *Abstrait* et *général* sont deux choses qui se touchent de si près, qu'on les a confondues l'une avec l'autre; peut-être nous arrivera-t-il de les confondre aussi quelquefois, puisqu'il faut parler comme on parle.

Toute science est d'abstractions. Toutes nos connaissances, comparées à leur objet, sont partielles, imparfaites. Aucune n'est complète ni ne peut l'être.

Il ne faut pas un monde pour remplir notre intelligence : c'est trop d'un atome. Qui eût dit, il y a quelques siècles, qu'avec un grain de sable on apercevrait des milliers d'étoiles, dont on ne soupçonnait pas l'existence ? Qui eût dit qu'on découvrirait des

animalcules vingt-huit millions de fois plus petits qu'un ciron? Qui assurera que ce même grain de sable ne recèle pas des propriétés plus merveilleuses encore?

Et, si nous le connaissions par tout ce qu'il a d'absolu et par tout ce qu'il a de relatif, nous verrions peut-être qu'il tient à tout dans l'Univers, et qu'il peut nous mener à connaître la nature entière; car, dans les jugemens dont se forment nos connaissances, il n'entre que trois choses: deux termes que l'on compare, et l'idée du rapport qui résulte de leur comparaison; et comme, les deux termes étant donnés, on peut trouver le rapport qui en dérive; de même, un terme et le rapport étant donnés, on trouvera, ou du moins il ne sera pas impossible de trouver l'autre terme.

C'est ainsi que vous aurez la distance d'un astre à la terre, aussitôt que vous aurez le rapport de cette distance au rayon terrestre.

Si donc nous avions la connaissance accomplie d'un seul grain de sable, où serait la limite de nos connaissances?

Elle est partout aujourd'hui, cette limite. Notre science ne pouvant être une et entière, nous sommes forcés de la partager en plusieurs sciences fractionnaires ou abstrai-

tes. La géométrie abstrait l'étendue; la mécanique, le mouvement; l'optique, la lumière; l'acoustique, le son; la métaphysique, l'entendement; la morale, la volonté. Pour qu'il en fût autrement, il faudrait que l'intelligence d'un homme pût tout embrasser à la fois; il faudrait que cet homme fût un Dieu.

Abstraction, analyse, métaphysique : accoutumons-nous à ne voir sous ces mots que la manière la plus naturelle de conduire nos facultés. Qu'y verrez-vous, si vous n'y voyez pas une méthode adaptée à notre faiblesse? Et que peuvent être des méthodes qui méconnaissent la nature ou qui la contrarient?

Les idées abstraites, comme telles, ne sont que les premiers rudimens de notre intelligence; elles deviennent notre intelligence elle-même en devenant *générales*. Nous allons les considérer sous ce point de vue dans la leçon suivante.

DOUZIÈME LEÇON.

Des idées générales.

L'IDÉE de la *figure* d'un corps que vous tenez dans vos mains est une idée *abstraite*, une idée qui entrait dans la composition de l'idée totale de ce corps, et que vous en avez séparée pour la considérer seule, pour vous en occuper exclusivement.

Cette idée n'est pas uniquement abstraite : elle est en même temps *individuelle*; elle vous montre la figure du corps qui est dans vos mains, et non la figure de tout autre corps.

L'idée de l'*odeur* d'une rose que vous approchez de votre odorat; l'idée de la *saveur* d'un fruit que vous mettez dans votre bouche; l'idée du *son* d'une harpe qui flatte vos oreilles, sont autant d'idées, à la fois abstraites et individuelles.

Si vous n'aviez que des idées abstraites-individuelles, quelles seraient vos connaissances ?

Vous verriez des qualités séparées de leurs objets et il n'en existe pas dans la nature. Ces qualités seraient séparées les unes des autres; et vous n'apercevriez entre elles aucun rapport.

Il faut donc que plusieurs idées abstraites se réunissent en une idée composée, et il faut aussi que, perdant leur individualité, elles deviennent *communes* ou *générales*, afin de nous faire connaître les choses, et comme elles sont en elles-mêmes, et comme elles sont dans leurs rapports.

Nous avons parlé des conditions que doivent réunir les idées *composées* pour nous donner des connaissances exactes (1re p. leç. 1). Je n'ajouterai rien à ce que j'ai dit sur la manière de systématiser ces idées, d'en former un tout.

Mais nous avons parlé trop peu des idées générales (1re p. p. 399) : nous leur destinons cette leçon. Les secours que l'esprit retire des idées générales, autant que les abus qu'il en fait, nous imposent le devoir de mettre tous nos soins à les bien connaître.

Comme des traits épars ne forment pas un tableau, des idées dispersées ne sauraient former notre intelligence.

L'intelligence de l'homme est surtout dans les rapports, dans les liaisons; elle est dans

l'ordre, dans l'harmonie, dans l'enchaînement des principes et des conséquences. Voilà les besoins de l'esprit, voilà ses richesses.

Sachons comment les idées perdent leur caractère primitif qui individualise tout, pour prendre un caractère qui rend tout général.

L'idée abstraite *blancheur*, que je suppose nous être venue par l'action des rayons du soleil sur la rétine, ou, pour abréger le langage, que je suppose nous être venue du soleil, peut nous venir aussi de la neige, du lait, d'un lis.

L'idée abstraite *saveur* peut nous venir du pain, du vin, d'une pêche.

L'idée abstraite *son* peut nous venir d'une cloche, d'un instrument de musique, de la voix d'un homme.

L'idée abstraite *odeur*, d'une rose, d'un œillet, de l'ambre.

L'idée abstraite *dureté*, de l'ivoire, du marbre, du fer.

L'idée abstraite *attention*, du travail de l'esprit, lorsqu'il se porte tout entier sur un objet, sur une question de morale, sur un problème de mathématiques.

L'idée abstraite *faculté de l'âme*, de l'attention, du désir, de la liberté.

L'idée abstraite *rapport*, de la similitude, de la grandeur, de la supériorité.

En un mot, une idée abstraite, quelle qu'elle soit, nous vient, ou peut nous venir de tous les objets dans lesquels se trouve une même qualité, un même point de vue, une même chose.

Or, les mêmes qualités, les mêmes points de vue, sont répétés à l'infini dans les différens objets de la nature : le *vert* est répété dans toutes les feuilles d'arbre, dans tous les brins d'herbe ; la *saveur* dans tous les alimens ; la *forme* de chaque animal dans tous les individus de son espèce ; l'*étendue* dans tous les corps ; le *sentiment* dans toutes les âmes : la *succession*, l'*existence*, sont en même temps, et dans tous les corps, et dans toutes les âmes.

Les idées abstraites, objet habituel de notre pensée, ne représentent donc pas uniquement et exclusivement des qualités individuelles déterminées.

L'idée abstraite *douleur* ne représente pas exclusivement ce qu'on éprouve quand on est tourmenté de la goutte ; elle représente ce

qu'on éprouve, ou du moins quelque chose de ce qu'on éprouve par un mal de dents, par un mal de tête; elle représente ce qu'on éprouve soi-même et ce qu'éprouvent les autres.

Mais vous voyez bien que je parle des idées abstraites, telles qu'elles sont aujourd'hui dans notre esprit. Il a été un temps, où nous n'avions pas observé qu'une même qualité se trouve dans plusieurs objets : alors chacune de nos idées abstraites représentait une qualité individuelle. L'idée que se fait de la douleur un enfant, au premier jour de sa vie, n'est d'abord que l'idée d'une certaine douleur, d'une colique dont il souffre, ou dont il vient de souffrir. Cette idée ne restera pas longtemps individuelle: bientôt la douleur sera dans la faim, dans la soif, dans le froid, dans le chaud; comme la couleur dans tous les objets colorés, le son dans tous les corps sonores, la saveur dans tous les alimens, etc.

Les idées abstraites ont donc commencé par être individuelles; elles ont cessé de l'être parce que la nature nous a montré les mêmes qualités dans plusieurs objets, quelquefois dans tous les objets: mais il y a ici trois choses à remarquer.

Si vous considérez une idée abstraite au

moment de sa première apparition, au moment où un premier objet nous donne la sensation de laquelle dérive cette idée, elle représente une qualité existant dans un seul objet, et elle est *individuelle.*

Si vous la considérez dans un temps où elle a déjà été produite et reproduite par un grand nombre d'objets, elle représente une qualité qui existe dans plusieurs objets, et elle est *commune* ou *générale.*

Cette idée, d'abord individuelle, ensuite générale, redeviendra individuelle toutes les fois qu'un des objets qui peuvent nous la donner, sera présent aux sens ou à la pensée.

L'idée abstraite *blancheur*, primitivement individuelle parce qu'elle nous sera venue du lait, ensuite générale, parce qu'elle nous sera venue et du lait, et de la neige, et de plusieurs autres corps, redeviendra individuelle en présence du lait, parce qu'en présence du lait, ce sera la blancheur du lait qui sera dans notre esprit, et non pas la blancheur de tout autre corps blanc.

Ainsi, les idées abstraites ont d'abord été individuelles : bientôt elles se sont trouvées générales, pour revenir individuelles toutes les fois que nous voyons, ou que nous imagi-

nous quelqu'un des objets individuels qui nous les ont données.

Cette observation s'applique aux idées *intellectuelles* et aux idées *morales*, comme aux idées *sensibles*.

L'idée intellectuelle *opération de l'âme* a été d'abord l'idée d'un acte déterminé d'attention ; d'une attention donnée par les yeux, je le suppose. Jusque-là elle a été individuelle. Cette même idée n'a pas tardé à nous venir d'un acte d'attention donné par l'ouïe, par le goût, ou même d'un acte d'attention indépendant des organes, et alors elle a été générale. Mais cette idée générale s'individualisera, toutes les fois que nous penserons à un tel acte d'attention, à une telle comparaison, à un tel acte de la volonté.

L'idée intellectuelle *rapport* a d'abord été l'idée d'un rapport déterminé; de l'égalité, par exemple, entre les deux mains ; ensuite de l'égalité qu'il y a, et entre deux pièces de monnaie et entre deux toises, etc.; enfin, cette idée d'égalité, après être devenue d'individuelle générale, redeviendra de générale individuelle, en présence de deux objets égaux, ou par le souvenir de deux objets égaux.

L'idée morale *justice* nous est venue pri-

mitivement du sentiment produit en nous par une certaine action déterminée d'un agent libre; ensuite du sentiment produit par un grand nombre d'actions de même nature. Cette idée, d'abord individuelle, puis générale, sera de nouveau individuelle, si nous nous trouvons les témoins d'une action juste, si nous faisons nous-mêmes une action juste, ou si nous pensons à une action individuelle qui soit juste.

Aux idées individuelles et aux idées générales qui sont dans l'intelligence, correspondent dans le langage, les noms *individuels*, ou noms *propres*, et les noms *généraux* ou noms *communs*.

Le nom *propre* ne se donne ne s'applique qu'à un seul individu déterminé. Le nom de Louis XII ne s'applique qu'à un seul roi de France, à celui qui fut surnommé le *Père du peuple*.

Le nom *général* s'applique à tous les individus dans lesquels nous retrouvons une qualité, ou que nous considérons sous un même point de vue. Le nom de *roi de France* s'applique à tous les chefs de la nation française indistinctement, quand on les considère sous cet unique point de vue, qu'ils ont été chefs de la nation française.

Et l'on voit que les idées *générales* doivent être plus ou moins générales, comme les noms *généraux* doivent être plus ou moins généraux. L'idée d'*homme* est plus générale que celle de *roi*; l'idée de *roi* est plus générale que celle de *roi de France*; et il en est de même des noms de ces idées comparés entre eux.

Or, on a donné aux idées *générales* et aux noms *généraux* le nom de *classes*.

L'idée générale, le nom général, la classe *histoire*, ont plus de généralité que l'idée, le nom, la classe *histoire de la philosophie*. Histoire de la philosophie a plus de généralité que l'idée, le nom, la classe *histoire de la philosophie ancienne*.

De même, la classe *corps* est plus générale que la classe *végétal*; celle de végétal plus générale que celle d'*arbre*; celle d'arbre plus générale que celle de *chêne*.

Enfin, pour terminer cette nomenclature, chaque classe prend le nom d'*espèce*, quand on la compare à une classe plus générale dans laquelle elle est comprise, et le nom de *genre*, quand on la compare à une classe moins générale qu'elle comprend. La classe *arbre* est espèce, par rapport à la classe *végétal*; elle est genre par rapport à la classe *chêne*.

L'*idée générale* est donc une idée qui nous fait connaître *une qualité*, une *propriété*, une *faculté*, une *action*, un *rapport*, un *point de vue* enfin, *qu'on retrouve dans plusieurs objets*. Elle nous fait connaître *une qualité commune*, *un point de vue commun* à plusieurs objets. Elle est *une idée de ressemblance* : voilà pourquoi les noms généraux, signes d'idées générales, ont été appelés *termes de ressemblance*, *termini similitudinis*.

Aucune question n'a divisé davantage les philosophes, que la question des idées *générales*, qui, en divers temps, on été appelées simplement *idées*, ou *formes*, ou *essences* ou *natures universelles*, où *universaux*; elle les a divisés chez les Grecs, elle les a divisés dans le moyen âge, et elle les divise encore.

Il n'est pas facile d'exposer clairement la philosophie des Grecs, sur les idées *générales*. Voici, autant du moins que j'ai pu les saisir, les opinions de trois de leurs philosophes les plus célèbres (1).

Platon observe que toujours l'homme, dans

(1) Voyez la 59e. et la 65e. lettre de Sénèque à Lucilius.

ses ouvrages, imite ou cherche à imiter un modèle. Il n'importe que ce modèle existe réellement ou qu'il soit un produit de l'imagination. Le Jupiter Olympien a son modèle dans l'imagination de Phidias. Apelles, en peignant Alexandre, a son modèle dans la personne d'Alexandre. L'historien raconte, d'après des modèles qui existent ou qui ont existé. Homère décrit la ceinture de Vénus, d'après un modèle de sa création.

La nature, dit Platon, ne procède pas autrement. Les pierres et toutes leurs espèces, les plantes et toutes leurs espèces, les animaux et toutes leurs espèces; l'homme, son corps, son âme; le soleil, les astres; tous les êtres, en un mot, portent l'empreinte d'autant de modèles que nous voyons de variétés dans l'univers.

Or, Platon donne à ces modèles le nom d'*idées*. Les idées existent avant les choses créées, elles sont éternelles, incorruptibles, impérissables. Renfermées dans le sein même de la Divinité, elles ne participent à aucune des imperfections des êtres créés. L'*humanité* qui est le modèle d'après lequel sont formés tous les hommes, subsiste éternellement. Les hommes souffrent et meurent, l'humanité reste inaltérable, l'*idée* est toujours la même.

Aristote rejette ces idées éternelles; il place l'*humanité* dans les hommes, l'*animalité* dans les animaux. Suivant ce philosophe, les êtres sont composés de *matière* et de *forme*. La matière est la même dans tous, la forme seule varie; non qu'il existe dans la nature autant de formes que d'individus, mais seulement autant que d'espèces.

Les minéraux, les arbres, les animaux, sont faits tous et chacun d'une même matière; mais ils n'ont, ni tous une même forme, ni chacun une forme particulière. Ils n'ont pas tous une même forme; car les êtres que nous appelons *arbres*, ont une forme différente de ceux que nous appelons *animaux*. Ils n'ont pas chacun individuellement une forme particulière; car tous les individus appelés *hommes* ont une même forme, l'*humanité*; tous les individus appelés *lions* ont la même forme *lion*; tous les individus appelés *éléphans* ont la même forme, *éléphant*, etc.

Ainsi, les formes sont inhérentes aux choses; elles sont partie intégrante des choses, et elles constituent les différentes espèces que nous voyons dans le monde. Aristote donne à ces formes le nom d'*eidos*, c'est-à-dire d'*images*.

Zénon ne fut guère plus content des *eidos*

d'Aristote que des *idées* de Platon. L'*humanité*, disait-il, est un point de vue sous lequel nous considérons tous les individus appelés *hommes*; l'*animalité*, un point de vue sous lequel nous considérons tous les individus appelés *animaux*.

Un point de vue de notre esprit n'existe pas de toute éternité; il n'existe pas non plus dans les êtres qui sont hors de nous.

Les formes d'Aristote prévalurent. Tous les êtres eurent leurs formes, leurs formes substantielles, leurs natures universelles, leurs *universaux* enfin.

La science en était là, et les *universaux* dans les choses, ou, comme on s'exprimait en mauvais latin, les *universaux à parte rei*, étaient en possession de toutes les chaires de philosophie; ils régnaient paisiblement lorsque, sur la fin du onzième siècle, un chanoine de Compiègne nommé *Roscelin*, ayant connu l'opinion de Zénon, l'embrassa avec ardeur; et, au grand scandale de tous les savans, il enseigna que les *universaux* n'étaient pas *à parte rei*, qu'ils n'étaient que *à parte mentis*, c'est-à-dire qu'ils n'avaient d'existence que dans notre esprit. Il alla plus loin, il osa

avancer que les *universaux* n'étaient que des mots, des noms, des dénominations.

Cette opinion, que les docteurs du temps jugèrent tout-à-fait nouvelle, produisit une sensation extraordinaire non-seulement dans les écoles, mais chez les gens du monde et jusqu'à la cour des princes : partout elle eut des partisans fanatiques et des ennemis plus fanatiques encore ; les uns furent les *nominaux*, les autres les *réalistes ;* leurs querelles quelquefois ensanglantées ont duré plus de trois siècles.

Les *réalistes* avaient trouvé le moyen de dire de six manières différentes, que les *universaux* sont dans les choses, et cela fit six écoles sous autant de chefs. Il serait assez difficile de marquer les six nuances qui les séparaient, et je vous fais grâce de ces inintelligibles subtilités.

Quant aux *nominaux*, il y avait entre eux une différence qui se comprend fort bien, et qu'il est nécessaire de noter. Les uns prétendaient que les idées *générales* ne sont absolument que des noms, de purs noms ; c'étaient les *vrais nominaux*. Les autres voulaient que les noms des idées *générales* fussent accompagnés d'une perception ou d'une *conception* de l'esprit. On les appelait *conceptualistes*.

A la renaissance de la philosophie, les *réalistes* et les *nominaux* étaient tombés dans l'oubli; mais la question qui les avait tant divisés fut agitée de nouveau, et elle l'est encore.

Bacon, Descartes, Malebranche, se sont peu occupés du rapport des mots aux idées. Hobbes s'en est occupé beaucoup, et il s'est montré extrêmement nominal, plus nominal que les *nominaux*, suivant l'expression de Leibnitz. Il ne suffit pas à Hobbes de ne voir que des noms dans les *idées* générales; il affirme que toute *vérité* est nominale, qu'elle n'est que dans les noms, que dans la *réunion des deux noms différens donnés à une même chose*; paradoxe bien extraordinaire de la part d'un homme qui, dans ses *Dialogues contre les mathématiciens*, prétend, pour rabaisser l'algèbre, que l'esprit doit nécessairement opérer sur les idées.

Après Hobbes, Locke, Berkelei, Leibnitz, et plusieurs autres philosophes, Condillac a traité à plusieurs reprises, des idées *générales*, et il a répandu beaucoup de lumière sur cette question. Il a vu, il nous a fait voir, bien mieux qu'on ne l'avait fait avant lui, combien le raisonnement dépend du langage; et il est arrivé à ce résultat, l'un des

plus heureux et des plus féconds de la philosophie que, *les langues sont autant de méthodes analytiques ;* méthodes pauvres et grossières chez les peuples barbares ; riches, mais souvent d'une fausse richesse chez les peuples polis ; moyens de clarté, d'élégance et de raison, quand on sait en faire un bon emploi ; instrumens de désordre et d'erreur, quand elles sont maniées par la maladresse, par l'ignorance, et par la mauvaise foi ; obstacles pour les esprits gâtés par les leçons d'une fausse philosophie, ou par les leçons d'un faux goût ; secours admirables pour les Pascal et pour les Racine.

Telles sont les principales opinions des philosophes anciens ou modernes, au sujet des idées *générales*.

Nous accorderons sans doute, à Platon, que Dieu, avant de créer, connaît toutes les parties de son ouvrage, et qu'il les crée conformément à la connaissance qu'il en a de toute éternité : rien ne nous empêchera de dire avec lui, que cette connaissance est le *type*, l'*archétype*, le *modèle*, l'*idée*, de tout ce qui existe, et de tout ce qui peut exister. Mais quel rapport, des idées éternelles, immuables, impérissables, ont-elles aux idées

qui sont dans notre esprit ? Il s'agissait de rendre raison de l'intelligence de l'homme, et Platon nous parle de l'intelligence divine.

Nous n'accorderons pas à Aristote qu'il existe des *formes*, comme il l'entend ; qu'il y en ait autant, ni plus ni moins, qu'on peut distinguer d'espèces ; car alors, chaque forme serait une forme commune à tous les individus d'une même espèce ; une forme qui se communiquerait à tous les individus d'une même espèce.

Une forme commune n'est rien de réel : tout ce qui existe est singulier et déterminé ; une forme qui se communiquerait à tous les individus d'une même espèce, serait hors des individus ; elle ne serait pas dans les choses ; et, si vous dites que cette forme existe dans chaque individu, alors il y a plus de formes que d'espèces ; enfin, quand on aurait prouvé que toutes ces formes, soit spécifiques, soit individuelles, existent hors de nous, en serions-nous plus instruits sur la nature de nos idées ?

Il y a dans les êtres des qualités qui nous affectent semblablement, et des qualités qui nous affectent différemment : sous le premier point de vue, nous disons que les êtres

sont semblables, ou de la même espèce : sous le second, nous disons qu'ils sont différens, ou d'une espèce différente.

Les similitudes, les classes, les genres, les espèces, les *formes* communes, les natures universelles, les *universaux*, ne sont que des points de vue de notre esprit; et Zénon avait vu les choses mieux que Platon et qu'Aristote.

Les partisans des *idées en Dieu* étaient donc hors de la question; et les réalistes ne pouvaient que s'égarer dans leurs subtilités.

Est-ce à dire que nous consentirons à ne voir dans les idées générales que des mots, de purs mots, des mots sans idées, absolument sans idées? Non, certainement; et je doute qu'aucun philosophe l'ait pensé, que Hobbes même ait pu le penser : il semble le dire, il est vrai; mais, ou il ne le dit pas en effet, ou il se contredit, comme Descartes le lui prouve fort bien.

« Le raisonnement, dit Hobbes, n'est peut-être rien autre chose qu'un assemblage et un enchaînement de noms ou appellations, par le mot *est*. D'où il s'ensuivrait que, par le raisonnement, nous ne concluons rien du tout, touchant la nature des choses, mais seulement touchant leurs appellations; c'est-à-dire que,

par le raisonnement, nous voyons simplement si nous assemblons bien ou mal les noms des choses, selon les conventions que nous avons faites, à notre fantaisie, touchant leurs significations. »

Descartes lui répond : « L'assemblage qui se fait dans le raisonnement n'est pas celui des noms ; mais bien celui des choses signifiées par les noms ; et je m'étonne que le contraire puisse venir dans l'esprit de personne..... Ce philosophe ne se condamne-t-il pas lui-même, lorsqu'il parle des conventions que nous avons faites, à notre fantaisie, touchant la *signification* des mots? car, s'il admet que quelque chose est *signifiée* par ces mots, pourquoi ne veut-il pas que nos discours et nos raisonnemens soient plutôt de la chose qui est *signifiée*, que des paroles seules ? » (*Méditations de Descartes*, t. 1, p. 151-52.)

Descartes a évidemment raison contre Hobbes; mais ni l'un ni l'autre de ces philosophes ne connaissait le juste rapport des mots aux idées. Hobbes sentait que, dans ses raisonnemens, son esprit se portait rarement jusqu'aux idées; et rien n'est plus vrai. Il en concluait que nous ne raisonnons pas sur les idées, et rien n'est plus faux. Il fallait se borner à dire qu'il est rare que nous raison-

nions *immédiatement* sur les idées. Descartes, profitant de l'aveu de Hobbes, que les mots *signifient* d'après des conventions, en conclut que le raisonnement, d'après Hobbes lui-même, doit porter sur les choses signifiées, ou sur leurs idées, et ceci est incontestable ; mais il semble croire que le raisonnement porte toujours immédiatement sur les idées, ce qui est une erreur.

Hobbes se trompe en pensant que l'esprit ne raisonne pas sur les idées, parce qu'il raisonne sur des mots qui ne sont pas signes immédiats d'idées. Descartes se trompe, en pensant que l'esprit raisonne immédiatement sur des idées, parce qu'il raisonne sur des mots signes d'idées. Nous avons fait voir (1re. p., leç. 13) que les mots, toujours signes d'idées, ou devant toujours être signes d'idées, n'en sont pas toujours des signes immédiats, qu'au contraire, ils en sont le plus souvent des signes éloignés.

Condillac accorde prodigieusement aux mots, aux noms, aux dénominations, et en général aux signes de la pensée.

« Q'est-ce au fond que la réalité qu'une idée générale et abstraite a dans notre esprit ? Ce n'est qu'un *nom ;* ou, si elle est quelque autre chose, elle cesse nécessairement d'être

abstraite et générale. » (*Logique*, p. 132.)

« Les idées abstraites et générales ne sont donc que des *dénominations*. » (*Idem*, p. 133.)

« Si vous croyez que les idées abstraites et générales sont autre chose que des *noms*, dites, si vous pouvez, quelle est cette autre chose ? » (*Langue des calculs*, p. 50.)

Ces propositions approchent tellement de la vérité, qu'on peut les admettre, et qu'il est inutile de se mettre en frais pour faire voir qu'elles sont un peu exagérées. Condillac, d'ailleurs, le dit assez lui-même, lorsque, dans le *Traité des sensations*, il donne des idées générales à la statue qu'il anime, quoique cette statue soit privée de tout langage.

« Comme la statue n'a l'usage d'aucun signe, elle ne peut pas classer ses idées avec ordre, ni par conséquent en avoir d'aussi générales que nous; mais elle ne peut pas non plus n'avoir point absolument d'idées générales. Si un enfant, qui ne parle pas encore, n'en avait pas d'assez générales pour être communes, au moins à deux ou trois individus, on ne pourrait jamais lui apprendre à parler une langue; car on ne peut commencer à parler une langue, que parce qu'on a des idées générales : toute proposition en renferme nécessairement. »

Ce passage est écrit postérieurement à *la Logique* et à *la Langue des calculs.* On ne le trouve que dans l'édition posthume du *Traité des sensations.* (p. 312).

Que sont enfin les idées *abstraites* et *générales* ? Que devrons-nous répondre, quand on nous demandera si elles sont de vraies idées ; si elles ne sont que des mots, des noms; ou si elles seraient tout autre chose ?

Les idées *abstraites*, quoiqu'elles se généralisent avec la plus grande facilité, quoiqu'elles se généralisent naturellement, et comme à notre insu, ne doivent cependant pas toujours être confondues avec les idées *générales.* Toute idée générale est abstraite, mais toute idée abstraite n'est pas générale : idée abstraite-générale et idée générale, c'est la même chose ; idée abstraite et idée générale, ce n'est pas la même chose. Afin qu'on ne perdît pas de vue cette distinction, quelquefois nécessaire, j'ai donné à la dernière leçon un autre titre qu'à la leçon d'aujourd'hui, quoique l'une et l'autre traitent au fond le même sujet.

Au lieu d'une simple question qu'on fait sur les idées abstraites et générales, nous devrons donc nous en faire deux.

1°. Les idées *abstraites* sont-elles des idées, de vraies idées ? représentent-elles quelque qualité existant dans les êtres ?

Il faut bien que les idées abstraites représentent des qualités réelles, puisque c'est aux idées qui représentent ces qualités, qu'on a donné le nom d'*idées abstraites*. Il n'y a là aucune difficulté.

2°. Les idées *abstraites-générales*, ou, ce qui revient au même, les idées *générales*, sont-elles de vraies idées ? représentent-elles quelque qualité existant, soit en nous, soit hors de nous ?

Pour faire la réponse à cette question, nous remarquerons d'abord que tout ce qui existe, ou qui peut exister, est individuel et déterminé ; substances, qualités, points de vue, rapports, jugemens, idées, signes. Nous remarquerons, en second lieu, qu'il s'en faut bien que tous les hommes soient doués d'une égale imagination. Les uns ne peuvent s'empêcher de réaliser leur pensée : ils la manifestent au dehors par un accent très-prononcé, par des gestes, et par toute sorte de mouvemens. D'autres semblent n'être émus de rien; on dirait qu'ils sont impassibles.

Au moyen de ces observations, on pourra satisfaire, et ceux qui dans les idées généra-

les trouvent de vraies idées, et ceux qui n'y trouvent que des mots.

Les idées générales sont-elles des idées ? la question ainsi posée, et prise à la lettre, mérite à peine une réponse, tant elle est identique. Peut-on demander, en effet, si une couleur rouge est une couleur, si un son grave ou aigu est un son ?

Ce qu'on appelle idée générale, est-ce réellement une idée, ou ne serait-ce qu'un mot ?

C'est une idée ; ce n'est qu'un mot : ce n'est qu'un mot pour celui qui, entendant le nom d'une idée générale, ne se porte pas jusques aux choses. C'est une idée pour celui qui se les rend présentes.

En entendant le mot *gloire*, l'esprit de la plupart des hommes ne va pas certainement au delà du mot. Que ce même son frappe les oreilles du vainqueur de Denain ; son imagination lui montrera aussitôt les palmes d'une double victoire ; il sentira son front chargé de deux couronnes; et peut-être celle qu'il reçut des mains d'un régent de collège, aux applaudissemens de ses jeunes camarades, ne lui paraîtra ni la moins belle, ni la moins glorieuse.

Il n'y a donc pas, à la rigueur, d'idées

générales, puisque ce qu'on appelle *une idée générale*, est, ou une idée individuelle, ou un mot général, je veux dire, un mot appelé *général ;* car chaque mot est individuel, comme chaque idée est individuelle, comme tout est individuel.

Mais, parce qu'on a donné le nom de *générales* aux idées, quand on les a considérées comme nous venant, ou pouvant nous venir, de plusieurs objets semblables, on a dit que les noms étaient *généraux* quand on les a considérés comme s'appliquant, ou comme pouvant s'appliquer aux objets d'une même espèce.

Aucun homme n'a reçu de la nature une imagination assez puissante, pour individualiser toutes les idées générales, à mesure que la succession des mots les fait passer devant son esprit. Il est rare que, dans la rapidité de la parole, nos raisonnemens faits avec des mots, pénètrent au delà de ces mots et qu'ils atteignent immédiatement aux choses.

Ni vous, messieurs, ni moi, ne nous sommes fait des idées distinctes, correspondantes aux derniers mots que je viens de prononcer, *rare*, *rapidité*, *raisonnement*, *dans*, *au delà*, etc. ; nous n'avons eu ni le temps, ni la volonté de nous en former des images; et il

en est ainsi de la presque totalité des mots qui entrent dans nos discours.

D'où il ne faudrait pas conclure avec Hobbes, que nos jugemens et nos raisonnemens consistent à saisir des rapports entre des mots, et que la vérité est une chose purement verbale; car alors l'homme le plus savant ne serait guère au-dessus d'un perroquet bien dressé.

On voit ici la différence qui se trouve entre un ignorant et un homme instruit, qui prononcent les mêmes mots.

L'ignorant manque d'idées; il n'applique donc ses mots à rien et il ne saurait les appliquer. L'homme instruit, quand il ne les applique pas, a le pouvoir de les appliquer. Ordinairement il se contente du mot, mais il ira aux idées, du moment qu'il en sentira le besoin. C'est ainsi que l'algébriste calcule ou raisonne mécaniquement; il opère sur les signes jusqu'au moment où, arrivé à son équation finale, il demande à ces signes les idées dont ils sont les dépositaires: alors il se trouve riche d'une vérité nouvelle.

Les idées *générales*, les noms *généraux*, se distribuent en différentes classes, subordonnées les unes aux autres.

Pour bien comprendre cette distribution, observez que tous les êtres peuvent se classer d'une infinité de manières. Les hommes, par exemple, considérés sous le rapport de l'âge, de la santé, de la richesse, de la science, de la profession qu'ils exercent, du pays qu'ils habitent, etc., donnent lieu à autant de classes, dont chacune donne lieu elle-même à une série de classes.

Sous le dernier rapport que nous venons d'énoncer, on a d'abord, en commençant par la classe la plus générale, la classe *homme* qui se divise en *homme-européen*, *homme-asiatique*, *homme-africain*, *homme-américain;* et parce que, soit en parlant, soit en écrivant, les mots *européen*, *asiatique* viennent à la suite du mot *homme*, on dit qu'ils lui sont *subordonnés*; mais pour abréger on supprime ordinairement le nom de la classe la plus générale et l'on dit *européen* au lieu d'*homme-européen*, *asiatique* au lieu d'*homme-asiatique*, etc.

Ces quatre classes subordonnées, et particulières par rapport à la classe générale *homme*, vont devenir elles-mêmes générales. La classe *européen* se subdivisera en *européen-français*, *européen-anglais*, etc., ou plus brièvement en *français*, *anglais*, etc. : la classe *français* se

subdivisera en *normand*, *breton*, etc. ; la classe *breton* en autant de classes subordonnées, que la Bretagne comprend de départemens; les habitans d'un département en autant de classes que le département contient d'arrondissemens, de cantons, de villes, de villages; que chaque ville contient de quartiers; que chaque quartier contient de rues; que chaque rue contient de maisons, où se trouveront enfin les individus, d'après lesquels et pour lesquels ont été faites toutes les classes.

Voilà donc, à ne considérer les hommes que sous un seul point de vue, une multitude de classes intermédiaires entre les individus et la classe la plus générale.

Ces classes sont subordonnées les unes aux autres et toutes à la classe la plus générale *homme*, qui seule n'est pas subordonnée; mais vous allez voir qu'elle peut l'être à son tour.

Sortez de l'humanité ; cherchez des termes de comparaison parmi les animaux qui vivent sur la terre, dans l'air et dans les eaux ; vous ne tarderez pas à vous apercevoir qu'entre un homme, un lion, un aigle et un dauphin tout n'est pas différent. Le dauphin se meut d'un mouvement spontané, comme le lion, comme l'aigle, comme l'homme ; comme eux il cher-

che son aliment; il naît, croît, se fortifie, vieillit et meurt. De chacun des termes de la comparaison que nous venons d'établir, il nous vient donc une idée qui représente quelque chose de commun à tous les termes, une idée générale par conséquent. On a donné à cette idée le nom *animalité*.

Les idées générales, les classes générales *homme*, *lion*, *aigle*, *dauphin* sont donc subordonnées à l'idée ou classe plus générale *animal*. L'homme est une *espèce* d'animal; homme est une *espèce*, dont animal est le *genre*; le lion est une *espèce* d'animal, etc.

L'idée générale *animal* deviendra, à son tour, une idée spécifique, si nous la subordonnons à une idée plus générale qu'elle ne l'est elle-même. Or, rien n'est plus facile. Je n'entrerai pas dans un détail fatigant pour faire voir que l'animal, c'est-à-dire, le corps organisé, vivant et animé, est une *espèce de corps*; le corps, une *espèce de substance*; la substance, une *espèce d'être*; ou, ce qui revient au même, que la classe *animal* est subordonnée à la classe *corps*; la classe corps, à celle de *substance*; celle de substance, enfin, à celle d'*être*.

Ici, nous sommes forcés de nous arrêter. Nous sommes arrivés à la *classe* la plus gé-

nérale, au *genre* le plus élevé; ou, comme on s'exprime en termes de l'école, au *genre suprême*.

Maintenant, rapprochons ces différentes classes; et, pour n'être pas trop minutieux, négligeons-en la plus grande partie.

Parisien, Français, Européen, homme, animal, corps, substance, être.

Souvenez-vous du point de vue qui a donné lieu à toutes ces classes : souvenez-vous qu'elles sont toutes relatives aux différens pays qu'habitent les hommes, à la place qu'ils occupent sur la surface du globe; et demandez-vous laquelle de ces classes est la plus propre à vous faire connaître le lieu où se trouve un individu déterminé, Paul, par exemple, que je suppose établi à Paris.

Il est visible que les classes *être, substance, corps*, ne vous apprennent rien de relatif à la position de Paul sur notre planète : il ne l'est pas moins, que si vous cherchez Paul dans la classe général *homme*, vous userez inutilement la vie à parcourir la terre et les mers, les îles et les continens; que, si vous le cherchez dans la classe moins générale *européen*, ou même dans la classe, encore moins générale *français*, vous ne serez guère plus heureux; et qu'enfin, il vous

deviendra possible, quoique assez difficile, de le rencontrer dans la classe la moins générale *Parisien*.

De même, vous savez d'un homme qu'il est *savant* : jusque-là, vous en êtes bien éloigné. On vous dit qu'il est *poëte*; vous en approchez un peu. On ajoute qu'il est *poëte tragique*, vous en êtes plus près; que c'est un *poëte tragique du siècle de Louis XIV*; le champ de vos recherches s'est prodigieusement resserré; enfin, que c'est un *grand poëte tragique*; vous n'avez plus qu'à choisir entre Corneille et Racine.

Encore un exemple. L'idée générale, ou la classe générale *sentiment*, vous fait connaître, d'une manière bien imparfaite, l'intelligence de l'homme, ou plutôt, elle ne vous en donne pas la moindre connaissance.

Divisez cette classe générale en quatre classes subordonnées, *sentiment-sensation*, *sentiment des opérations de l'esprit*, *sentiment des rapports*, *sentiment moral* : vous avez fait un grand pas, mais vous ne touchez point encore à l'intelligence.

Divisez chacun de ces quatre sentimens, en *sentimens confus* et *sentimens distincts* : vous êtes aux *idées*, au commencement de l'intelligence.

Distribuez la classe des sentimens distincts, ou des *idées*, en *idées sensibles*, *idées intellectuelles*, *idées morales* : l'intelligence se montre presque à découvert.

Continuez vos classes : que ces trois espèces d'idées soient *absolues* ou *relatives*, et qu'enfin elles soient acquises, ou par l'*attention*, ou par la *comparaison*, ou par le *raisonnement* ; vous aurez de l'intelligence de l'homme, une connaissance, sinon parfaite, du moins égale, ou supérieure, à la plupart des connaissances dont se vante la philosophie.

On voit donc que, pour connaître les différens objets de la nature, il ne suffit pas d'en avoir des idées très-générales. Les idées générales représentent exclusivement ce que plusieurs êtres ont de commun : elles ne caractérisent rien. L'idée générale *homme*, ne vous fera pas connaître le peuple romain ; elle ne vous fera pas connaître César ou Pompée. De l'idée générale *science*, vous ne ferez pas sortir la chimie, ou la métaphysique. L'idée générale *substance* ne vous instruira, ni des propriétés des corps, ni des propriétés des esprits : enfin, l'idée la plus générale de toutes, l'*être*, l'*existence*, sera la plus stérile des idées.

Il est vrai que ces mots, *être*, *substance*, servent à désigner la réalité des choses. La *substance* d'un corps, c'est quelquefois la totalité de ses propriétés et de ses attributs; l'*être*, c'est l'être des êtres, c'est l'existence divine.

Connaître ainsi les substances, peut être un désir de l'homme, mais un désir qui ne sera jamais entièrement satisfait. Connaître ainsi l'existence, ce serait être Dieu.

Aussi, dans ces manières de s'exprimer, les idées ont-elles perdu leur généralité pour s'individualiser dans leur objet.

Chez les anciens, Homère était *le poëte*, Aristide était *le juste*, Socrate *le sage*.

Il y a des philosophes dont l'esprit se trouble et s'anéantit devant l'idée d'*existence*. Qu'a donc cette idée de si mystérieux?

L'idée d'*existence* est, ou la plus générale des idées, ou elle est individuelle: elle exprime, ou un point de vue commun à tous les êtres individuels; ou bien elle a pour objet, chacun des êtres individuels pris dans son intégrité, ou même la totalité des êtres.

Sous le premier point de vue, l'idée d'*existence* n'offre pas plus de difficulté que toute autre idée générale; elle en offre moins, puisqu'elle est la plus générale.

Sous le second point de vue, elle est nécessairement et évidemment imparfaite. Il n'y a pas là de mystère. Rien n'est moins mystérieux que la certitude de notre impuissance, quand nous voulons saisir la nature intime, l'existence telle qu'elle est, d'un corps déterminé, d'un esprit déterminé, et, à plus forte raison, quand nous voulons pénétrer l'essence divine, l'être de Dieu. Nous avons prouvé, dans la dernière leçon, que la connaissance complète des individus, des existences individuelles, n'est pas à notre portée. Nous avons fait voir que la connaissance complète d'un grain de sable serait, en quelque sorte, la connaissance de la nature entière.

« *Pourquoi y a-t-il quelque chose?* Terrible question! » s'écrie d'Alembert (Mél., t. 5; p. 35): il lui semble que les philosophes n'en sont pas assez effrayés.

J'avoue que je ne saurais partager le sentiment qui a donné lieu à cette exclamation. *Pourquoi*, se rapporte ou à la cause finale, ou à la cause efficiente.

Quelle est la fin, quel est le but de l'existence, de toutes les existences, celle de Dieu comprise? Je l'ignore; et cette curiosité me paraît tellement hors de proportion avec ma

nature, qu'elle ne m'effraie, ni ne m'inquiète, qu'elle n'entre pas même dans mon esprit. Je dirai plus : il me paraît absurde de demander le but de l'existence de Dieu. Je doute qu'on sache ce qu'on demande.

Quelle est la cause efficiente de l'existence, de toutes les existences ? Une telle question et une telle cause sont de véritables contradictions. Pour produire toutes les existences la cause efficiente doit exister : et dès lors, n'étant pas cause de sa propre existence, elle n'est pas cause efficiente de toutes les existences.

On cherche la *raison* de l'existence : il n'y en a pas. Cette raison, s'il y en avait une, devrait être antérieure à l'existence, ou du moins elle devrait être conçue antérieure à l'existence.

Ainsi supposée, ainsi conçue, cette raison serait, ou une *cause* qui aurait produit l'existence, ou un *principe* dont l'existence serait une émanation ; elle serait donc elle-même une existence dont on continueroit à demander la raison, et à la demander sans fin.

On peut demander la raison d'une existence particulière : on ne peut pas demander la raison de toute existence. Cependant, si vous voulez dire que l'existence a sa raison

en elle-même, ou qu'elle est elle-même sa propre raison, je ne m'y oppose pas.

Je ne conçois, ni la création, ni l'existence nécessaire; j'en ai une entière *certitude*, mais je n'en ai point l'*idée*. Je n'ai idée ni de l'éternité, ni du passage du néant à l'existence, et je me tiens tranquille. Pourquoi m'effrayer de cette ignorance? est-ce qu'elle serait moins naturelle que tant d'autres? ne m'est-il pas évident que les idées de *création* et d'*éternité* que je n'ai pas, je ne puis pas les avoir? D'où me viendraient-elles, à moins d'une révélation, quand elles n'ont leur origine dans aucun de mes sentimens.

Il ne faut donc pas oublier que le nom d'une idée générale peut en même temps être le nom d'une idée individuelle. Comme nom d'idée générale, il exprime une qualité commune, un point de vue commun à plusieurs êtres : comme nom d'idée individuelle, il est signe d'une existence réelle, d'un être individuel.

Rien n'est plus facile à acquérir que les idées générales de tous les objets de l'univers : rien n'est plus difficile à acquérir que les idées individuelles de ces objets : les premières se bornent à nous faire connaître quelques qua-

lités, une qualité; les dernières, si nous les avions complètes, nous feraient connaître la réunion de toutes les qualités des êtres, de toutes leurs propriétés.

Aussi voyons-nous que les enfans, après les premières impressions qui leur viennent par les sens, et dont ils tirent quelques idées sensibles, se portent aussitôt aux idées les plus générales, *arbre*, *homme*, *chose*, *bon*, *mauvais*, etc; et cela doit être: car il est bien plus aisé de saisir les ressemblances, que les différences. On n'obtient la plupart des différences que par une application dont le travail se fait sentir; on aperçoit les ressemblances d'un premier coup d'œil.

Par les progrès de l'âge, l'enfant distingue l'*arbre cerisier*, l'*arbre prunier*, l'*homme fort*, l'*homme riche*, l'*homme savant*, etc.; c'est-à-dire qu'il forme des classes moins générales à mesure qu'il s'instruit.

Avoir dans son esprit des idées très-générales, des classes très-générales, sans connaître en même temps les séries de classes qui leur sont subordonnées, et qui, par une gradation bien ménagée, conduisent aux individus, c'est donc ressembler aux enfans, c'est ne rien savoir.

Combien d'hommes, cependant, avec quel

ques idées générales, parlent hardiment d'architecture, de peinture, de musique! Il est vrai qu'ils prêtent à rire aux connaisseurs, mais le nombre des connaisseurs n'est jamais très-grand. Combien décident sur la guerre, sur la marine, sur toutes les branches de l'administration! Combien aussi se donnent une apparence de profondeur, parce qu'ils font entrer dans leurs discours les mots *philosophie*, *nature*, *métaphysique*, et autres semblables! Malheureusement ils sont trahis par ces mots mêmes; leurs méprises, quand ils en viennent aux applications, rappellent la métaphore et la métonymie, *grands mots que Pradon croit des termes de chimie.*

Imaginerait-on qu'avec des classes générales, séparées des classes subordonnées qui conduisent aux individus, l'ignorance pût aller au point de confondre un *mouton* avec un *oiseau?* C'est pourtant ce qui est arrivé à des insulaires de la mer du Sud. Le capitaine Cook raconte qu'en voyant un mouton, ils firent entendre que c'était un oiseau. Nous ne concevons pas d'abord une méprise aussi étrange; mais l'île ne contenait, en quadrupèdes, que le cochon et le chien. Ces deux espèces, les oiseaux, et une multitude de rats, voilà tout ce que les insulaires connaissaient.

Ils savaient que l'espèce des oiseaux est très-variée, car de temps en temps il en paraissait dans leur île, qui ne s'étaient pas montrés auparavant. Voici comment ils raisonnèrent : cet animal que nous voyons n'est ni un cochon, ni un chien; il faut donc que ce soit un oiseau. Ce raisonnement ressemble à plus d'un raisonnement que nous faisons tous les jours : c'est le sophisme connu sous le nom de *dénombrement imparfait*.

Que penser, après cela, d'un précepte que donne Buffon dans son discours de réception à l'Académie française ? « Avec de l'attention à ne nommer les choses que par les termes les plus généraux, le style aura de la noblesse. »

Ce précepte, plein de goût quand on l'applique à des sujets qui ont de la dignité, ou à des sujets dès long-temps connus, exige, dans la pratique, un grand discernement. Des idées neuves, des idées, jusqu'à vous mal démêlées, veulent des expressions particulières et très-circonscrites. Avec des termes généraux, vous ne serez pas entendu : votre style n'aura ni clarté, ni précision; et si, à propos d'une querelle d'écoliers, vous veniez faire un étalage de la loi politique et de la loi naturelle, vous risqueriez fort de vous rendre ridicule.

Pour sentir combien la noblesse du style tient à l'emploi des termes généraux, supposez qu'aux obsèques d'un personnage illustre, l'orateur, voulant décrire les cérémonies de la pompe funèbre, s'énonce de la manière suivante : *Les pontifes sacrés, revêtus d'ornemens lugubres*, etc. ; l'expression générale *ornemens* a plus de noblesse, vous n'en doutez pas, que n'en auraient des expressions qui détailleraient toutes les parties des ornemens. Mais pourquoi ces expressions de détail manqueraient-elles de noblesse? parce que celui qui, dans un discours solennel, célèbre les vertus d'un héros ou d'un roi, doit oublier tout ce qui n'a pas quelque grandeur. Comment pourrait-il, sans se dégrader, descendre jusqu'au langage d'un sacristain? Le mot m'est échappé. Si vous trouvez qu'il manque de noblesse, il confirmera ce que je viens de dire.

Les termes généraux, termes d'ignorance quand ils ne tiennent à rien, annoncent un esprit très-éclairé, quand ils se lient à des termes moins généraux, à des classes moins générales, qui, elles-mêmes, se lient à des classes toujours moins générales jusqu'à ce qu'on soit arrivé aux choses.

C'est des individus qu'est d'abord sortie la

lumière ; c'est sur les individus qu'elle doit se reporter, mais augmentée, fortifiée. D'une qualité individuelle, nous nous sommes élevés à la classe la plus générale : cette classe s'est distribuée en classes subordonnées, du moment que nous avons aperçu des différences entre les objets qui, au premier coup d'œil, nous avaient paru semblables. De nouvelles différences ont donné lieu à de nouvelles classes : ainsi, de classe en classe, de différence en différence, de qualité en qualité, nous sommes revenus aux individus, qui n'ont plus été pour nous une seule qualité, mais des assemblages de qualités ; alors, notre connaissance a été d'autant plus parfaite, que les qualités bien reconnues, bien constatées, se sont montrées en plus grand nombre.

Privé du secours des classes, l'esprit humain languirait dans l'inertie et dans l'ignorance : quelques actes d'attention, quelques comparaisons lui donneraient à peine l'idée des objets nécessaires à la conservation du corps. La faculté de raisonner, abandonnée à elle-même, resterait dans une inaction forcée, et serait à jamais stérile.

Raisonner, c'est percevoir ou énoncer, entre deux jugemens, entre deux propositions,

un rapport particulier, le rapport du contenant au contenu. *Dieu est juste ; donc il récompensera la vertu.* Voilà un exemple de raisonnement ; et vous voyez que le second jugement, *Dieu récompensera la vertu*, est implicitement renfermé dans le premier, *Dieu est juste*. Or, si nous n'avions point de classes, d'idées générales; si nous n'avions ni genres ni espèces, il nous serait impossible de voir des jugemens ainsi renfermés les uns dans les autres, ou des propositions comme conséquences d'autres propositions; et la raison en est sensible, car il nous serait impossible de former des propositions. *Paul est joueur; les joueurs sont malheureux*: dans la première de ces deux propositions, on met un individu dans l'espèce, *Paul* dans l'espèce des *joueurs*; dans la seconde, *les joueurs sont malheureux*, on met l'espèce dans le genre, la classe des *joueurs* dans la classe plus générale des *malheureux*. Énoncer une proposition, c'est donc mettre un individu dans une classe, ou une classe dans une autre classe : sans classes, sans idées générales, sans genres et sans espèces, ne pouvant faire de propositions, comment pourrions-nous faire des raisonnemens ?

Il est vrai que les enfans, avant l'usage de

la parole, donnent quelques signes de raisonnement : aussi, ne sont-ils pas totalement dépourvus d'idées générales. Je ne crois pas, du moins, qu'on puisse leur refuser celles de *bien être* et de *mal être;* mais le peu de raisonnement dont ils semblent donner des preuves, mérite-t-il, en effet, le nom de raisonnement? L'enfant qui s'est brûlé à la flamme d'une bougie, se gardera d'en approcher la main une seconde fois. Est-ce à dire qu'il a fait un syllogisme? Il lui suffit de se souvenir de la douleur qu'il a éprouvée : l'enfant se conduit comme s'il avait raisonné; il ne raisonne pas encore; je veux dire qu'il ne raisonne pas explicitement.

C'est donc aux idées générales, à leur distribution en différentes classes, que l'homme doit les sciences et tous les avantages qu'il en retire, puisque c'est à ces distributions qu'il doit l'exercice de la faculté de raisonner.

Mais, en reconnaissant les services que nous rendent les idées générales; en reconnaissant combien elles sont nécessaires pour le développement de l'intelligence, il ne faut pas oublier que cette nécessité est, en même temps, une preuve manifeste de la faiblesse de notre nature. Le raisonnement, privilége

de l'homme, est le privilége d'un être imparfait.

L'intelligence infinie cesserait d'être elle-même, si elle pouvait devoir quelque chose au raisonnement. A ses yeux, il n'y a ni classes, ni genres, ni espèces. Les classes n'offrent que des points de vue; les principes et les conséquences montrent les choses successivement; et l'intelligence infinie embrasse tout, elle voit tout, et tout à la fois.

Nous-mêmes, quand les objets nous intéressent vivement, nous dédaignons les idées générales et leurs classes; nous nous méfions aussi des inductions et des analogies; il nous faut des idées très-spécifiques, des idées individuelles; nous voulons connaître les objets par des idées immédiates.

Ce n'est point par les idées générales de rouage, de ressort, que l'horloger connaît une montre: ce n'est point par les idées générales d'étoffe ou de draperie que le marchand connaît son magasin: ce n'est pas surtout par des idées générales qu'une mère connaît ses enfans. Elle est sans cesse occupée à les observer, à les étudier; elle cherche à pénétrer jusqu'au fond de leur âme, pour en découvrir les mouvemens les plus cachés; et rien ne lui échappe de ce qui peut annoncer la diversité de leurs goûts, ou la différence de leurs

caractères. Sans cette curiosité active, dont la nature a fait le besoin de son cœur, comment pourrait-elle régler sa conduite, encourager, réprimander, caresser et punir à propos?

« Il est à croire, dit Rousseau, que les événemens particuliers ne sont rien aux yeux du maître de l'univers; que sa providence est seulement universelle; qu'il se contente de conserver les genres et les espèces, et de présider au tout, sans s'inquiéter de la manière dont chaque individu passe cette courte vie. Un roi sage qui veut que chacun vive heureux dans ses états, a-t-il besoin de s'informer si les cabarets y sont bons? » (*Lettre à Voltaire.*)

Un roi sage s'informera si les cabarets sont bons : car un roi sage veille sur tout son peuple. Les voyageurs n'excitent pas moins sa sollicitude que ceux qui vivent tranquillement auprès de leur foyer.

C'est parce que les rois et les législateurs sont hommes; c'est parce que leur intelligence et leur puissance sont limitées, que, ne pouvant établir des rapports immédiats avec chacun des individus soumis à leur sagesse ou à leur empire, ils se voient forcés de les considérer en masse.

Dire que la Providence est universelle, et n'est qu'universelle, c'est dire que Dieu gouverne le monde par des lois générales, par des volontés générales, et non par des volontés particulières; c'est dire qu'il gouverne tous les êtres par ce qu'ils ont de commun; c'est dire qu'il n'agit que sur des qualités communes; c'est en faire un législateur humain, un roi de la terre.

Deux feuilles d'un même arbre, vues de près, ne sont pas semblables: deux gouttes d'eau regardées avec le microscope nous présentent bientôt des différences. Les similitudes tiennent à l'imperfection de nos sens, et aux bornes de notre esprit. Il ne faut pas transporter à Dieu, ce qui n'est que de l'homme. Dieu connaît les êtres, tels qu'ils sont en eux-mêmes: il les voit tous, différens les uns des autres; et, comme la manière dont il agit sur eux, varie suivant la connaissance qu'il en a, il s'ensuit que Dieu agit sur chaque être d'une manière spéciale, c'est-à-dire, qu'il n'agit point par des lois générales et uniformes.

Je crois qu'on se rendra à ces raisons, après les avoir attentivement examinées. Cependant, nous ne changerons rien au langage reçu, et nous continuerons à nous énoncer

comme s'il existait en effet des lois générale. Nous dirons que la *gravitation* est une loi générale dans l'ordre physique; que le *désir du bonheur* est une loi générale dans l'ordre moral. Il est vrai qu'à parler mathématiquement, deux atomes, par cela seul qu'ils occupent deux lieux différens dans l'espace, ne sauraient tendre de la même manière vers aucun des points matériels de l'univers; ni deux êtres sensibles avoir précisément la même manière de vouloir être heureux : mais ces différences nous échappent; et, s'il n'y a ni similitude, ni lois générales pour la nature, il y en a pour nous.

Ceci peut concilier ceux qui veulent que les classes, les genres, les espèces, aient leur fondement dans notre propre nature, et ceux qui les fondent sur la nature des choses. Les genres, les espèces, sont des ressemblances; et, à la rigueur, les ressemblances ne sont que dans l'esprit de l'homme (leç. 7); mais, quoique dans les choses tout soit différent, tout n'est pas également différent. Deux chênes diffèrent l'un de l'autre; ils diffèrent encore plus des ormes, des peupliers. Deux oranges se distinguent entre elles; mais elles se distinguent bien mieux des pêches, ou des pommes. Il y a donc dans

les êtres, des différences à tous les degrés; or ce sont les moindres différences qui sont pour nous des ressemblances; et cela suffit pour autoriser, je ne dis pas pour justifier, ceux qui prétendent que les classes, les genres, les espèces, ont leur fondement, ou du moins un de leurs fondemens, dans la nature des choses.

Nous ne transigerons pas ainsi avec certains philosophes qui confondent les idées générales avec les idées collectives, comme d'autres les ont confondues avec les idées composées (1re p., leç. 15).

L'idée *collective* consiste dans la répétition d'une même idée. Telles sont les idées d'un sénat, d'une armée, d'une forêt, d'une ville, d'un nombre; je ne dis pas *de sénat*, *d'armée*, de *forêt*, etc. Ces dernières idées sont générales: elles expriment ce qu'il y a de commun entre les sénats de Rome, de Carthage, d'Athènes, de France, d'Angleterre, de Russie; entre les armées de Darius, d'Alexandre, de Charles XII, entre les forêts du nord et celles du midi, etc.: au lieu que l'idée *d'un sénat* est la répétition de l'idée de sénateur; l'idée *d'une armée*, la répétition de l'idée de soldat; l'idée *d'une forêt*, la répétition de l'idée d'arbres; l'idée *d'une ville*,

la répétition de l'idée de maison ; l'idée *d'un nombre*, la répétition de l'idée de l'unité.

On a donc pensé et enseigné que les idées générales étaient pareillement la répétition d'une même idée, une collection d'idées, semblables ; que l'idée générale *blancheur*, s'obtenait en ajoutant la blancheur de la neige, à celle de l'ivoire, à celle du lait ; que l'idée générale de la *figure humaine*, résultait de la réunion de la figure d'un enfant, d'un vieillard, d'un blanc, d'un nègre. Imaginez le singulier visage qu'on aurait avec l'idée générale de la figure humaine ainsi conçue.

Il en est de l'idée générale, *figure humaine*, comme de l'idée générale, *homme*. Cette idée *homme*, ne représente, ni enfant, ni vieillard, ni guerrier, ni magistrat, ni savant, ni ignorant : elle ne représente rien de ce qui caractérise les individus : elle se borne à nous faire connaître des qualités communes à tous les hommes. De même l'idée générale, *figure humaine*, ne présente aucun caractère de beauté ou de laideur, de jeunesse ou de vieillesse, elle nous fait connaître les seuls traits qui distinguent la figure de l'homme de la figure de l'animal.

Avant de terminer ce que je me suis proposé de vous dire aujourd'hui sur les idées générales, je dois répondre à une question qui m'a été adressée. On veut savoir si l'idée de la *vertu* doit être rangée parmi les idées abstraites, ou parmi les idées générales, ou parmi les idées composées.

Qu'est-ce que la *vertu*?

La vertu, nous répond la saine philosophie, est *un désir constant de rendre toutes nos pensées, toutes nos actions, conformes aux lois divines et humaines.*

Écrivons ces paroles en lettres d'or; et méditons-les, jusqu'à ce que nous puissions nous les appliquer.

Gravons surtout en caractères d'or ces paroles plus belles, plus simples: La vertu consiste à *aimer Dieu par-dessus tout, et le prochain comme nous-mêmes.*

Sacrifiez votre intérêt à l'intérêt général: vous méritez le nom de vertueux.

Vous serez vertueux, *si vous immolez vos passions à la raison.*

Toutes ces définitions ont obtenu vos suffrages, parce que dans toutes vous avez reconnu le modèle de ce qu'il y a de meilleur dans la nature humaine.

Mais pourquoi quatre définitions d'une même chose? Gardez-vous de vous en plaindre : désirez plutôt qu'on les multiplie. Chacune montre la vertu sous de nouveaux points de vue; et mieux nous la connaîtrons, plus nous aurons de motifs de l'aimer.

Rappelez ici ce que nous avons dit ailleurs et plus d'une fois, combien est abusive la méthode qui, supposant aux mots une acception toujours la même, ne peut faire connaître les choses que d'une manière extrêmement imparfaite.

Il faut quelque discernement pour choisir, entre plusieurs définitions, celle qui convient le mieux au sujet que l'on traite. Si, dans un discours politique, vous faisiez consister la vertu à aimer Dieu par-dessus tout; si dans un discours religieux vous la définissiez par la préférence de l'intérêt général à l'intérêt particulier, vous pourriez dire des choses très-vraies, mais très-déplacées. Parlez-vous sur la morale, sur cette partie de la morale qui cherche à relever la dignité de l'homme? montrez-nous la vertu dans le triomphe de la raison sur les passions, etc.

Comme c'est au choix du terme propre qu'on distingue celui qui sait écrire, c'est au

choix de sa définition qu'on reconnaîtra celui qui sait raisonner.

Nous pouvons répondre maintenant à la question qu'on nous a faite. L'idée de la vertu est-elle simple ou composée, abstraite ou concrète, générale ou individuelle.

Elle est *composée*, puisqu'on peut la définir. Cette réponse suffirait; mais revenez à la première définition, et faites le compte des idées qu'elle renferme, *désir, conformité, action, pensée, loi, Dieu, homme.*

Elle est *abstraite*, car vous l'avez séparée de plusieurs idées avec lesquelles elle était unie. Fénélon était un écrivain illustre, il était archevêque, précepteur d'un prince, académicien, etc. Mais, quand vous vous souvenez qu'il disait : *Je préfère le genre humain à ma patrie, ma patrie à ma famille, ma famille à moi-même;* quand vous vous le représentez, sacrifiant aux décisions de l'autorité ce que l'homme de génie a de plus cher, son opinion, sa pensée; alors, oubliant toutes ses autres qualités, il ne reste dans votre esprit que l'image de sa vertu.

L'idée de la vertu est *générale*, elle est très-générale. Nul individu de notre espèce, heureusement pour les sociétés humaines et pour l'humanité, ne saurait avoir été toujours

étranger à la vertu ; il ne saurait en avoir effacé toutes les traces. Où est l'âme assez dégradée pour n'en rien conserver ? Dans quel cœur sa flamme est-elle éteinte, au point de ne jamais laisser échapper quelque étincelle ? Mais elle brille surtout dans les Socrate, les Marc-Aurèle, les Fénélon, les Vincent de Paul.

La philosophie n'offre pas de question plus féconde en résultats utiles, que celle des idées générales : aucune n'a un rapport plus direct à la conduite que nous devons tenir dans la recherche de la vérité. Comme les idées générales et les noms généraux sont presque toujours une même chose pour notre esprit, et que les noms propres n'entrent pas dans les langues des sciences, on voit que, traiter des idées générales, expliquer leur formation, montrer leur indispensable nécessité, et faire sentir en même temps combien elles nuisent quand elles sont mal faites, c'est traiter en effet de l'influence des langues sur la marche directe ou rétrograde, ou sur l'immobilité de l'esprit humain ; mais ces importantes considérations appartiennent à la logique plutôt qu'à la métaphysique.

C'est à la logique à nous dire pourquoi,

avant l'invention de ses signes, la science des nombres méritait à peine le nom de *science*; pourquoi la littérature française n'exista que du moment où la langue eut dépouillé sa barbarie; pourquoi les Chinois, tant qu'ils conserveront leur langue, resteront en arrière des lumières des Européens, etc.

C'est à la logique à décider si les idées générales sont des *principes*, ou des *conséquences*. Pour résoudre cette question, elle distinguera les connaissances acquises par la simple *observation*, des connaissances acquises par le *raisonnement*. Les unes et les autres supposent, il est vrai, quelques idées individuelles; mais d'un côté, l'esprit se porte à l'instant aux idées les plus générales, pour revenir aux individus par des idées toujours moins générales, tandis que de l'autre, avançant par un mouvement progressif, il voit ses idées s'étendre à mesure qu'il s'élève.

Les idées les plus générales sont les *principes* ou les *commencemens* des sciences d'observation, elles sont les *derniers résultats* des sciences de raisonnement; mais ces choses demandent quelques modifications que je ne puis vous faire connaître aujourd'hui. N'allons pas plus loin et sachons nous arrêter pour prévenir le moment de la fatigue.

N'oubliez pas, messieurs, le mal qu'ont fait et que font encore tous les jours les idées générales; mais n'oubliez pas le bien qu'elles font, et le plus grand bien qu'elles pourraient nous faire.

N'oubliez pas surtout que l'intelligence suprême, embrassant tout, et tout à la fois, n'a besoin, ni de nos idées générales, ni de notre raisonnement, et que toutes les sciences dont s'enorgueillit le génie de l'homme ne sont qu'un *magnifique témoignage* de son impuissance.

TREIZIÈME
ET DERNIÈRE LEÇON.

Tout ce que peut nous apprendre la métaphysique, tient à la solution de deux problèmes : *trouver la la manière dont se forme l'intelligence de l'homme*, et, par ce moyen, *la bien former*. Exposition succinte des principes qui nous ont servi à résoudre le premier de ces problèmes. Indication de la méthode qu'il faut suivre pour résoudre le second. Application de cette méthode à quelques idées, et particulièrement aux idées des *corps*, de l'*âme* et de *Dieu*. Erreur inévitable des philosophes, pour n'avoir reconnu dans l'homme qu'une seule manière de sentir. Ce qu'il faut penser de l'*ontologie*. Résumé de la doctrine métaphysique développée dans les leçons précédentes.

§ 1 (1).

La métaphysique est toute entière dans la solution de deux problèmes.

Celui qui s'est engagé dans l'étude d'une science, éprouve, à mesure qu'il se porte en

(1) La crainte que cette leçon ne parût trop longue pour être lue en une fois, nous a engagé à la diviser en plusieurs paragraphes.

avant, le besoin de comparer l'espace parcouru à l'espace qui lui reste à parcourir. Une telle comparaison le rend plus modeste, ou lui donne des espérances. Heureux si toujours elle produisait ces deux sentimens à la fois!

Après nous être assurés des *facultés élémentaires qui constituent l'entendement*, nous avons essayé de porter quelque lumière dans les ténèbres qui obscurcissaient la *question des idées*. Nous savons en quoi consiste leur *nature*, nous avons reconnu toutes leurs *sources*, assigné toutes leurs *causes*, noté leurs principales *espèces*.

Sommes-nous au terme de nos recherches. Non, messieurs, à peine les avons-nous commencées. Vous ne serez pas découragés par cette réponse, car vous avez senti la nécessité d'un premier travail, pour vous préparer à ces recherches, pour les rendre plus faciles, plus sûres.

Nous avons, j'ose le croire, tout disposé pour bien commencer. Nous avons demandé aux philosophes un compte rigoureux de leurs opinions sur les *principes de l'intelligence*. Nous avons passé en revue tout ce qu'ils ont pensé, tout ce qu'ils ont imaginé pour découvrir ces principes. Rien de ce qui les a satisfaits n'a pu nous satisfaire, les uns ont mal

vu, les autres mal raisonné. Souvent tout a été fautif, les expériences et les théories. Il a donc fallu ne plus suivre des guides qui nous auraient égarés. Nous nous sommes frayé une route infiniment plus étendue que celle qui avait été tracée par les sensations. Nous avons laissé loin de nous celle qui était indiquée par des notions originairement gravées dans nos âmes. Nous avons évité toutes celles qui avaient été tentées jusqu'à ce jour.

Nous avons dit : *Toutes les idées ont leur* origine *dans le sentiment*; et nous nous sommes séparés de Platon, de Descartes, de Malebranche.

Nous avons dit : *Toutes les idées n'ont pas leur* origine *dans la sensation*, elles ne l'ont pas même dans la réunion de la sensation à *la réflexion de l'esprit sur ses propres opérations*; et nous avons abandonné Aristote, Condillac et Locke.

Nous avons dit encore : *Toutes les idées ont leur* cause *dans l'action des facultés de l'entendement*; et nous nous sommes trouvés hors des voies de tous les philosophes.

Si, en effet, tout ce que l'homme peut savoir a son origine nécessaire dans quelque *sentiment*, et sa cause nécessaire dans quelque *acte de l'esprit*, nous avons dû ne re-

connaître aucune école; car ces choses n'ont été professées par aucune école.

Mais, suffit-il d'avoir appris à distinguer ce que nous faisons nous-mêmes en nous-mêmes, de ce qui se fait en nous sans notre coopération; d'avoir observé toutes nos manières d'agir et toutes nos manières de sentir? Suffit-il de nous être démontré, qu'à la différence du sentiment qui nous vient de la nature, l'idée est un produit de notre activité propre; que notre *intelligence* enfin est notre ouvrage?

Qu'avons-nous fait pour cette intelligence?

Nous avons étudié la *manière dont se forment les idées* : avons-nous procédé à la formation d'une seule idée (1)? Nous savons que *toutes les idées ont leur origine dans quelque sentiment* : cette vérité a-t-elle été mise à l'épreuve? a-t-elle reçu ses applications?

Tout nous reste donc à faire : et cependant tout est fait, en quelque sorte.

Un peuple, dont le territoire abonde en mines d'or et d'argent, et qui, en même temps, possède les instrumens nécessaires à

(1) Sont exceptées, sans qu'on le dise, les idées dont nous avons eu besoin pour établir notre doctrine,

l'extraction de ces métaux, n'a qu'à vouloir. Ses *richesses métalliques* augmenteront tous les jours, tant que les mines ne seront pas épuisées, tant que l'industrie ne se lassera pas de fouiller dans les entrailles de la terre.

Image de l'esprit humain. Les divers sentimens qu'il doit à la nature, sont les mines qui recèlent les matériaux inépuisables de ses connaissances. Les facultés qu'il doit aussi à la nature, mais dont l'art a augmenté la puissance, sont les instrumens avec lesquels il agit sur ces matériaux, pour en faire sortir les *richesses intellectuelles*.

Il ne tient donc qu'à nous d'entrer en possession de ces richesses, de les accroître sans mesure. Le sentiment qui les donne ne nous manque jamais. Il est vrai qu'il faut les lui demander. Souvent même, il faut les lui demander avec obstination ; mais il est rare qu'il ne cède pas à nos instances réitérées.

Pour savoir interroger le *sentiment*, il faut le connaître; il faut s'être bien assuré de tout ce qui le constitue. Car si vous négligez quelqu'un des élémens de *notre* sensibilité, vous ne rendrez pas raison de *notre* intelligence.

L'intelligence qui nous appartient, embrasse des *idées sensibles*, des *idées intellec-*

tuelles et des *idées morales*. C'est cette intelligence, et non une autre, qu'il s'agit d'expliquer, ou du moins, qu'il est nécessaire d'expliquer d'abord.

Ce problème, le plus intéressant qui puisse être proposé à la curiosité de l'homme, créature intelligente, se divise en deux problèmes, dont l'un, plus vaste dans ses développemens, est subordonné à l'autre auquel il emprunte ses principes.

La solution de celui-ci, le premier qui ait dû appeler nos recherches et fixer notre attention, nous a fait connaître la *nature*, les *sources*, les *causes* des idées, et toutes les variétés de leurs *espèces*. Elle a pour objet *la manière dont se forme l'intelligence.*

Pour résoudre le second, il est nécessaire d'entrer dans le detail des idées, d'assigner à chacune son origine spéciale, sa cause propre, la place qui lui convient, et de leur donner ainsi à toutes les titres qui leur serviront de garantie. Ici, l'objet, c'est *la formation, la réalisation de l'intelligence.*

Si vous transposez ces deux problèmes, vous ne les résoudrez jamais. Comment formerez-vous l'intelligence, si vous ignorez la manière dont elle se forme ?

Presque tous les métaphysiciens ont fait ce

renversement d'ordre. Presque tous commencent, sans s'être pénétrés de l'importance de bien commencer ; souvent même, sans s'être rendu compte de la juste signification du mot *commencement*. Ils entrent donc en matière par des questions prises à l'aventure. Manquant de principes, rien ne les éclaire, rien ne les dirige, rien ne les soutient : ils marchent au hasard, ou dans les ténèbres, sans appui, sans secours, sans se douter même qu'ils en aient besoin. Leurs systèmes ont fait mépriser le nom de *système*; comme leur métaphysique, le nom de *métaphysique*.

Il fallait donc, avant tout, avoir reconnu les vérités suivantes :

1°. Notre âme, au sortir des mains du Créateur, est tout à la fois *sensible* et *active*.

2°. A peine est-elle unie aû corps, que, de *sensible* qu'elle était, elle devient *sentante*; et, dès qu'elle a senti, d'*active* qu'elle était, elle devient *agissante*.

3°. Nous ne comprenons, ni *comment* un mouvement du corps est suivi d'un sentiment de l'âme, ni *comment* un sentiment de l'âme est suivi d'une action de l'âme. Mais nous avons la certitude que le *mouvement*, de

quelque manière que l'imagination se le représente, ne saurait se transformer en *sentiment*, ni le sentiment en *action*. Nous devons ici nous en tenir à la seule expérience.

4°. S'il est indispensable de bien séparer l'activité de la sensibilité, pour avoir dans ces deux attributs primitifs les *fondemens* de l'intelligence, il ne l'est pas moins pour concevoir les *développemens* de l'intelligence, de distinguer, dans l'activité, toutes les manières dont elle s'exerce, et dans la sensibilité, toutes les manières dont elle se produit.

5°. L'activité, dans son exercice, et considérée seulement dans ses rapports avec l'intelligence, est, ou *attention*, ou *comparaison*, ou *raisonnement*. Ces trois facultés, si distinctes dans leur *action*, se confondent et s'identifient dans un seul et même *principe*. Elles ne sont que l'*attention*.

6°. La sensibilité, quand elle se manifeste, est, ou *sensation*, ou *sentiment de l'action de l'esprit*, ou *sentiment de rapport*, ou *sentiment moral*. Il n'en est pas des manières de sentir, comme des manières d'agir, qui ne sont au fond qu'une seule manière d'agir. Les quatre manières de sentir ne dérivent pas les unes des autres. Elles ne peuvent se con-

fondre et s'identifier avec la *sensation*, comme dans un seul *principe*.

7°. L'âme peut donc agir, et elle agit de trois manières différentes sur chacune de ses quatre différentes manières de sentir. De cette action qui se multiplie, appliquée au sentiment qui se diversifie, sortiront des idées sensibles, des idées intellectuelles et des idées morales : idées qui seront *absolues et immédiates*, si elles sont produites par la seule attention; *relatives et immédiates*, si elles sont produites par la comparaison; *médiates ou déduites*, si elles sont l'ouvrage du raisonnement.

Quand on aura vu toutes ces idées se former successivement, quand on les aura comptées, pour ainsi dire : alors on aura assisté à *la formation de l'intelligence*, et le second problème sera résolu dans toutes ses parties. Mais il ne peut l'être, si l'on n'a d'abord résolu le premier; si l'on ignore les vérités que nous venons d'énoncer; si l'on ne connaît pas *la manière dont se forme l'intelligence.*

Nous avons essayé de répandre quelque lumière sur cette question fondamentale. Elle doit à son tour éclairer toutes les questions particulières de la métaphysique.

Ici, afin de n'être pas exposés à nous perdre au milieu d'une foule de difficultés qui viennent de nous, plus que des choses elles-mêmes, il faudra, surtout, ne rien précipiter. Les idées devront être prises une à une. On se demandera si elles sont primitives ou dérivées, simples ou composées, abstraites ou concrètes, de choses ou de mots, réelles ou chimériques ; en un mot, on vérifiera soigneusement les titres de chaque idée, pour la bien apprécier, pour fixer sa valeur.

Je voudrais aujourd'hui vous faire entrevoir, à l'avance, la méthode qui me paraît devoir être suivie en faisant ces recherches. Mais il faut bien savoir d'où nous venons, où nous sommes, où nous allons.

Vous apercevez, ce me semble, très-distinctement, le point où nous sommes placés sur la ligne que nous parcourons. Votre œil mesure le chemin que nous avons fait sur cette ligne, la distance qui nous sépare de son origine.

Après la question des *facultés de l'âme*, objet de la première partie, celle qui s'est présentée à nous, au moment où nous sommes entrés dans la seconde, c'est la question de la *nature des idées*. Nous avons fait quelques pas ; nous avons trouvé leurs *sources*,

et presque en même temps leurs *causes*. Nous nous sommes arrêtés devant ces causes qui nous étaient déjà connues, puisqu'elles sont les facultés mêmes de l'entendement. Quels rapports y a-t-il entre leurs effets (1)? quels rapports y a-t-il entre elles (2)? La curiosité nous a retenus devant ces sources. Viennent-elles toutes d'une seule et même source? seraient-elles sans communication? Voilà ce que nous avons cherché à découvrir. Nous avons tout observé, tout examiné avec un grand soin. Plusieurs fois nous sommes revenus sur ce que nous avions vu, pour le mieux voir. Enfin, après une course qui peut-être n'a pas été sans quelque instruction, ni peut-être aussi sans quelque agrément, loin de désirer le repos, nous avons senti le besoin de faire l'étude des différentes classes auxquelles peuvent se rapporter nos connaissances.

Nous savons donc en quoi consiste la na-

---

(1) Les effets produits par l'action des facultés de l'entendement, ce sont les idées sensibles, les idées intellectuelles, et les idées morales. Il y a, entre ces idées, *des rapports de différence spécifique*.

(2) Il y a entre les facultés *un rapport d'identité*, puisque, dans leur principe, elles ne sont toutes que l'*attention*.

ture des idées. Nous savons où elles sont engagées, et comment on peut les dégager. Nous les trouverons facilement toutes les fois que nous voudrons nous en occuper, si nous les disposons avec ordre.

Mais pour ordonner des idées, il faut les avoir : et on ne les a qu'autant qu'on les a faites. Il s'agit donc de faire nos idées, de réaliser l'intelligence. Jusqu'ici, vide et déserte, elle existe à peine ; elle ne sera que lorsque nous l'aurons peuplée d'idées, d'images, de souvenirs ; que lorsque nous l'aurons enrichie, et comme remplie des trésors de la connaissance et de la vérité. Les sources et les causes de l'intelligence nous assurent qu'elle est *possible*. Les produits de ces sources, les effets de ces causes lui donnent l'*existence*. Elle fera la gloire de celui qui la cultive, si, de bonne heure, il lui a confié les semences du beau et du bon ; la honte de celui qui la néglige ou la déprave.

La philosophie a été placée devant l'esprit humain pour le défendre du mensonge et des préjugés, pour ne donner accès qu'aux idées vraies, aux notions éprouvées. A-t-elle toujours été fidèle à ses devoirs ? n'a-t-elle jamais été complice de l'erreur ? Ne confondons pas la philosophie avec les philosophes : disons

plutôt comment il nous semble que ceux-ci devraient s'y prendre lorsqu'ils veulent faire, ou refaire, ou vérifier les idées. Je me bornerai à un petit nombre de ces idées, et aux indications les plus sommaires.

§ II.

Les idées des corps, de l'âme et de Dieu, ont leur origine dans le sentiment.

Les corps : l'âme : Dieu. Comment l'âme se formera-t-elle une image des corps ? comment pourra-t-elle se connaître elle-même ? comment s'élèvera-t-elle jusqu'à l'Être infini ?

Puisqu'il est démontré que toutes les idées ont leur origine dans quelqu'une de nos manières de sentir, et leur cause dans l'action de quelque faculté de l'entendement, nous savons où se trouve la réponse à ces questions.

Et d'abord : des sensations naissent les idées sensibles, idées qui nous montrent les *corps*, en nous montrant leurs qualités. Je n'ignore pas qu'il y a ici des difficultés réelles, dont on a donné des solutions plus ingénieuses que complétement satisfaisantes. Je dirai bientôt comment on devrait s'y prendre pour le

ver ces difficultés ; mais, en ce moment, je veux faire une observation qui pourrait nous échapper.

Parce que l'idée des corps nous vient des sensations, on a cru que les sensations suffisaient pour nous donner l'idée du spectacle de l'univers. L'univers est quelque chose de plus que l'assemblage ou la somme de tous les corps. Il est un concert d'élémens, un accord admirable de fins et de moyens, un immense système de proportions et de rapports de toute espèce.

Bornés aux *seules sensations*, et privés des *sentimens de rapport*, nous serions dans une ignorance invincible des merveilles de la nature. Nous ne connaîtrions ni l'harmonie qu'on découvre dans l'organisation du plus petit insecte, ni l'harmonie qui brille dans les sphères célestes.

La connaissance du monde physique repose donc sur deux bases, les *sensations* et les *sentimens de rapport* ; elle exige aussi l'emploi de deux facultés de l'entendement, l'*attention* et la *comparaison*. Sans ces deux points d'appui, et sans ces deux leviers, l'âme ne pourrait s'élever ni aux idées de rapport, ni aux idées sensibles : elle ne connaîtrait ni l'ordre qui règne entre les objets extérieurs,

ni aucun objet extérieur : elle existerait solitaire, au milieu des mondes qui remplissent les espaces.

Si, pour connaître les corps, il est nécessaire de *sentir*, connaîtrons-nous l'*âme* sans avoir recours au *sentiment*? Mais, quoi? ignorons-nous donc ce que c'est que l'âme? n'est-ce pas de l'âme que nous parlons dans toutes nos séances; et aurions-nous tant de fois prononcé ce nom sans y attacher quelque idée?

Vous ne le pensez pas : vous ne sauriez le penser. Les mots dont nous nous sommes servis pour désigner les divers emplois de l'activité, et les divers modes de la sensibilité, ne sont pas vides de sens. Nous n'avons pas imaginé que nous étions *sensibles* et *actifs*; nous n'avons imaginé ni les *facultés de l'âme*, ni ses *différentes manières de sentir*. Ce sont des choses bien réelles; et, comme elles nous sont connues, l'âme elle-même nous est connue, ou du moins elle ne nous est pas tout-à-fait inconnue.

Il est vrai que l'âme est une substance incorporelle, immatérielle, inétendue, simple, spirituelle; mais la connaissance de la *spiritualité* de l'âme est une suite de celle de son activité et de sa sensibilité.

Une substance ne peut *comparer* qu'elle n'ait deux sentimens distincts, ou deux idées à la fois. Si la substance est étendue et composée de parties, ne fût-ce que de deux, où placerez-vous les deux idées ? seront-elles toutes deux dans chaque partie, ou l'une dans une partie, et l'autre dans l'autre ? Choisissez : il n'y a pas de milieu. Si les deux idées sont séparées, la comparaison est impossible. Si elles sont réunies dans chaque partie, il y a deux comparaisons à la fois, et par conséquent deux substances qui comparent, deux âmes, deux *moi*; mille, si vous supposez l'âme composée de mille parties.

Vous ne pouvez échapper à la force de cette preuve : vous ne pouvez nier la simplicité, la spiritualité de l'âme, qu'en niant que vous avez la faculté de comparer, ou qu'en admettant en vous pluralité de *moi*, pluralité de *personnes*.

Il faut donc pour se faire une idée de l'âme, de l'*âme spirituelle*, chercher l'origine de cette idée dans le sentiment de l'action de ses facultés, et la cause dans le raisonnement.

Nous *sentons* l'action du principe pensant : nous *prouvons* sa simplicité, sa spiritualité.

Il nous sera peut-être également facile d'indiquer la manière dont nous nous élevons à l'idée de *Dieu;* mais n'oubliez pas qu'il ne s'agit dans ces indications, ni de l'existence de Dieu, ni de l'existence de l'âme, ni de l'existence des corps; et si, dans le peu que nous venons de dire sur l'âme, on trouvait une preuve de son existence, comme dans le peu que nous allons dire sur Dieu, une preuve de l'existence de Dieu, nous devrions nous en féliciter, sans doute; mais ces preuves, destinées à nous mettre en possession des plus importantes de toutes les vérités, et qui, pour être dignement développées, veulent le génie abondant et sublime des Pascal et des Bossuet, ne sont ici qu'une chose accessoire. Il s'agit, en ce moment, de la formation des idées, non pas de leur formation complète, mais des élémens qu'il faut mettre en œuvre pour obtenir des idées sûres et inébranlables.

L'idée de *Dieu* sera à l'épreuve de toutes les attaques, si elle s'appuie sur le *sentiment.*

Or, là est son appui. Qui pourrait le nier? qui pourrait en douter?

Du *sentiment* de sa faiblesse et de sa dépendance, l'homme, par un raisonnement naturel, ne s'élèvera-t-il pas à l'*idée de la souve-*

raine indépendance et de la souveraine puissance?

Du *sentiment* que produisent en lui la régularité des lois de la nature et la marche calculée des astres, à l'*idée d'un ordonnateur suprême?*

Du *sentiment* de ce qu'il fait lui-même, quand il dispose ses actions pour les conduire vers un but, à l'*idée d'une intelligence infinie?*

Ces trois idées ne sont qu'une seule idée. Mais, comme cette idée unique part de trois sentimens divers, on a pu, en la prenant sous trois points de vue, en faire le moyen de trois argumens de l'existence de *Dieu*, distincts et séparés. Le premier est puisé au fond même de *notre nature*; le second éclate dans la magnificence du *spectacle de l'univers*; le troisième nous vient avec une force irrésistible de la considération *des causes finales*.

Vous trouverez Dieu encore dans le *sentiment* du juste et de l'injuste, dans la *conscience* du bien et du mal, qui nous révèle un juge suprême.

Ainsi, la *sensibilité* humaine toute entière tend vers la *divinité*.

Aidée par les facultés de l'entendement, et convertie en *intelligence*, elle s'approche de la *divinité*, elle la voit, elle y touche presque.

Entrer aujourd'hui dans le développement de chacune des manières de sentir qui nous suggèrent l'idée de Dieu, ce serait trop entreprendre et trop anticiper.

Essayons, toutefois, de faire connaître la manière de *sentir* qui sert de fondement à l'idée de *cause première*.

Lorsque l'âme agit sur ses sentimens et sur ses idées, nous ne pouvons pas douter que, souvent, elle ne change sa manière d'être actuelle. Les sentimens deviennent des idées; les idées simples se réunissent pour former des idées composées; les idées composées se distribuent en idées simples. Quelquefois les affections s'affaiblissent : d'autres fois, au contraire, elles acquièrent une énergie qu'elles n'avaient pas. L'âme n'agit pas sans motif: elle agit pour se donner une connaissance, ou pour rectifier une erreur; pour se procurer un bien, ou pour se délivrer d'un mal.

Or, l'âme ne saurait agir, et en conséquence éprouver un changement, qu'elle n'ait le sentiment de son action, et celui du changement opéré par cette action. Ces deux *sentimens* deviendront bientôt deux *idées*, dont l'une sera celle de *cause*, et l'autre celle d'*effet*. Car, un changement considéré dans son rapport à l'action, en vertu de laquelle il est produit,

reçoit le nom d'*effet*, comme l'action elle-même prend le nom de *cause*.

Redisons la même chose. Les deux sentimens, de l'action de l'âme, et du changement qui en est la suite, donnent lieu à deux idées. la présence simultanée de ces deux idées donne lieu d'abord au simple sentiment du rapport qui se trouve entre l'action et le changement, et bientôt à l'idée de ce même rapport. Ce rapport est de la *cause* à l'*effet*, si vous allez de l'action au changement ; de l'*effet* à la *cause*, si vous allez du changement à l'action.

C'est donc en nous-mêmes que nous trouvons l'idée de *cause*. Elle dérive du *sentiment* du *rapport*, entre une *action* de l'âme et un *changement* de l'âme.

On croira peut-être, en convenant que c'est en nous que se trouve l'origine de l'idée de *cause*, qu'il serait mieux de faire sortir cette idée, de l'action que l'âme exerce sur son corps, que de l'action qu'elle exerce sur elle-même. Je suis loin de le penser : je ne nie point l'action de l'âme sur son corps; je ne l'affirme pas. Nous avons fait, avec Pascal, profession d'ignorer la manière dont le corps influe sur l'âme et celle dont l'âme influe sur le corps. Ainsi, nous ne saurions partager l'opinion des philosophes, qui, sans balancer, prononcent

que l'âme est une *force motrice des fibres*.

Vainement, direz-vous avec Rousseau, *J'aimerais autant douter de mon existence que du pouvoir que j'ai de remuer mon bras.* La parité n'est pas exacte : on ne peut pas douter de son existence, au lieu qu'on peut douter du pouvoir de remuer son bras : car, faites-y bien attention, vous sentez la *volonté* de remuer votre bras, vous ne sentez pas le *pouvoir* de le remuer.

On a dit que l'âme est une *force pensante :* on a dit aussi qu'elle est une *force sentante.* La première de ces expressions est parfaitement juste ; la seconde est fausse ; elle est même contradictoire, à moins qu'on n'ait voulu dire que l'âme est une force, et que de plus elle sent.

La *pensée* prouve la force de l'âme : elle est le force de l'âme. Le *sentiment* n'est pas la foree de l'âme ; il ne prouve pas que la force soit dans l'âme. Au contraire, il prouve que la force est hors de l'âme, puisque, sans les sensations qui sont occasionées par l'action des objets extérieurs, l'âme, dans son état actuel, serait privée des autres espèces de sentiment.

L'*activité* et la *sensibilité* sont, il est vrai, également essentielles à l'âme ; mais le pas

sage de la sensibilité au *sentiment* requiert l'action d'une force étrangère à l'âme ; au lieu que le passage de l'activité à l'*action*, quoique sollicité, quoique nécessité, si l'on veut, par le *sentiment*, se fait par l'énergie même de l'âme. L'*action* est plus l'âme elle-même, que ne l'est le *sentiment*.

L'idée de *cause* nous vient donc primitivement du *sentiment* de notre propre force, joint au sentiment des modifications qui sont produites par cette force. Elle nous vient du *sentiment d'un rapport* entre des choses qui sont en nous.

Mais bientôt nous voyons des forces et des causes hors de nous, et dans toute la nature. Un corps a la *force* de remuer un autre corps ; il est la *cause* du mouvement. La lune a la *force* de soulever les eaux de la mer ; elle est la *cause* du flux et du reflux. Les vents ont la *force* de déraciner les forêts, de renverser les édifices, etc.

Et ces causes, qui sont partout, n'agissent pas séparément, et isolées les unes des autres : elles sont liées, au contraire, de telle manière, qu'elles forment comme une chaîne immense, dont chaque anneau est tout à la fois cause et effet.

Or, une série de causes et d'effets, dans la

quelle chaque cause est en même temps effet, et chaque effet en même temps cause, remonte nécessairement à une cause qui n'est pas effet, c'est-à dire, à une cause première.

Ainsi, de l'idée de *cause*, qui a son origine immédiate dans le *sentiment d'un rapport* entre des manières d'être de notre âme, le raisonnement nous porte au milieu des choses, d'où il nous élève à l'idée d'une *cause première*, d'une cause qui, dans son universalité, embrasse toute la nature.

Le raisonnement fera plus; dans l'idée de cause première, il nous montrera l'idée d'un *être souverainement parfait*, l'idée même de *Dieu*.

Objectera-t-on que la force que nous attribuons au corps, n'est pas leur force propre : qu'elle n'est que la force même de l'âme, qu'une illusion nous fait transporter hors de nous; et qu'ainsi, l'idée que nous nous formons de Dieu, reposant sur une erreur de jugement, doit manquer de vérité.

Rien n'est plus faible qu'un tel argument. Il se détruit lui-même; et, loin de porter atteinte à l'idée de Dieu, il lui prête un nouvel appui, et lui donne plus d'évidence. Car, s'il est vrai qu'il y ait illusion dans notre jugement; si la force que nous attribuons aux

corps, n'est que la force même de l'âme, les corps n'ont que du mouvement sans force réelle : ils ne *se meuvent* donc pas eux-mêmes, ils *sont mus;* et nous sommes conduits à l'idée d'un *premier moteur,* d'une *cause première.*

Quelque supposition que l'on fasse, on sera toujours forcé de remonter à l'idée de Dieu.

En effet, la force que nous attribuons aux corps, et dont nous faisons la cause permanente du mouvement, de l'ordre, de la stabilité des lois de la nature, et de tous les phénomènes de l'univers ; cette force, cette âme universelle qui *agite la masse* toute entière, et qui en vivifie jusques aux moindres élémens, peut être conçue de deux manières.

Ou l'on dira qu'elle appartient à la matière, comme une vertu qui lui est propre, et qu'elle transmet successivement d'un corps à d'autres corps; ou bien, la matière inerte et passive de sa nature, reçoit le mouvement, le laisse passer d'un corps à un autre, mais sans le donner, sans le transmettre, la force lui manquant pour le produire, et pour en opérer la transmission.

D'un côté, c'est un enchaînement d'effets dont chacun est en même temps cause, et, à moins de se perdre dans une série infinie, on

trouve Dieu à l'extrémité de la chaîne; ou plutôt Dieu est au-dessus, et hors de la chaîne.

De l'autre, c'est un enchaînement d'effets, dont aucun n'est cause; et, alors, chaque chaînon réclame la cause universelle.

L'idée de *Dieu*, l'idée de l'*âme*, l'idée des *corps*, ont donc leur origine dans le *sentiment*; l'idée des corps, dans le *sentiment-sensation*; l'idée de l'âme dans le *sentiment de l'action de ses facultés*; l'idée de Dieu, dans *tous les sentimens*.

Mais, pour ne pas étendre notre conclusion au delà du raisonnement que nous venons de faire, l'idée de Dieu a une de ses origines dans le *sentiment de rapport*, dans ce sentiment de rapport qui donne lieu à l'idée de *cause*, d'où nous nous élevons d'abord à l'idée de cause *première*, et bientôt à l'idée de cause première *infinie* dans toutes ses perfections.

Et sur quoi s'appuierait notre intelligence, si le *sentiment* venait à nous manquer? On voudrait donc que l'homme connût les rapports des choses sans avoir aucun *sentiment de rapport*? les modifications de son âme, sans les *sentir*? On voudrait que l'âme connût sa propre existence, sans *sentir* qu'elle existe!

Dira-t-on que Dieu est le maître de créer

un esprit pur, dépourvu de sentiment, puisqu'il ne serait uni à aucun corps, et cependant doué d'une intelligence susceptible de s'accroître sans fin ?

J'admets la supposition d'un esprit pur : et comment s'y refuser ? Je n'admets pas qu'il puisse avoir une intelligence séparée de tout *sentiment*. Un esprit pur n'aurait pas de *sensations*, il est vrai ; mais n'y a-t-il pas d'autres manières de *sentir* ? Et cet esprit fera-t-il usage de ses facultés, sans sentir ce qu'il fait ? agrandira-t-il à chaque moment son intelligence, sans en être averti ? se connaîtra-t-il lui-même, s'il est privé du sentiment de lui-même ? Il sentira donc, mais ce sera à l'inverse des hommes. Il sentira, parce qu'il aura une intelligence ; au lieu que nous, nous avons une intelligence parce que nous sentons.

Dieu lui-même *sent ;* ne craignons pas de le dire. Dieu a le *sentiment* de ses perfections. Il a le *sentiment* de la plénitude de son être ; ou, si ces expressions pouvaient faire quelque peine à ceux qu'une fausse philosophie a accoutumés à ne voir le *sentiment* que dans les *sensations,* nous dirions, en changeant le langage, mais non la pensée, que *Dieu jouit d'une félicité suprême ;* qu'il est

une *source infinie de bonheur*, comme il est une source infinie de puissance et de gloire.

§ III.

Erreurs inévitables des philosophes pour n'avoir reconnu dans l'homme qu'une manière de sentir.

Les philosophes, n'ayant reconnu dans la *sensibilité* que le résultat des impressions faites sur les *sens*, ont dû se diviser en une multitude d'opinions, mais qui toutes se ramènent à deux sectes également impuissantes pour découvrir la vérité, et fortes seulement, l'une contre l'autre, de leur faiblesse réciproque.

Les uns, se croyant assurés par l'expérience, que les *premières idées* viennent des *sensations*, ont prétendu que *toutes* devaient en venir; et ils ont fait de vains prodiges de sagacité, afin d'expliquer par quelles opérations, et par quelles modifications, les idées *sensibles* pouvaient se convertir en idées *intellectuelles*, et en idées *morales*.

Les autres, en avouant qu'un grand nombre d'idées nous viennent des sensations, ont toujours nié que toutes les idées pussent re-

monter à cette source. Montrez-nous, ont-ils dit à leurs adversaires, montrez-nous dans les sensations, les idées des facultés de l'âme, les idées de rapport, les idées morales (1): à l'instant nous vous donnons gain de cause; mais les argumens des plus habiles d'entre vous n'ont pu nous convaincre. Il nous paraît même que vous avez tenté l'impossible.

Il est impossible, en effet, de voir l'intelligence humaine toute entière dans les *seules sensations :* et, jusque-là, les derniers ont l'avantage, faible avantage à la vérité, puisqu'il est purement négatif : encore, vont-ils le perdre à l'instant; car voici la manière dont ils raisonnent.

Puisqu'on n'a pu montrer dans la sensation toutes les idées; puisque nous avons la certitude qu'on les y chercherait vainement, il faut que les idées qui n'ont pas leur origine dans la sensation, soient sans origine : donc elles tiennent à l'essence de l'âme ; donc elles existent au moment même où l'âme reçoit l'existence; donc elles sont gravées en

(1) Ils ne l'ont pas dit avec cette précision, et ils ne pouvaient pas le dire. Mais je suppose qu'en parlant des idées *spirituelles*, ils sentaient d'une manière confuse ce que nous énonçons ici d'une manière distincte.

nous par la main de la nature; donc elles sont antérieures aux sensations ; donc elles sont dans l'âme *à priori ;* donc elles sont *innées ;* donc, outre l'*entendement* auquel nous devons les idées sensibles, nous avons un *entendement pur*, qui n'a rien de commun avec la sensibilité ; donc, etc.

Les deux partis, vous le voyez, ne reconnaissant dans notre âme qu'une manière de sentir, ne pouvaient que s'égarer, et leurs raisonnemens ont été ce qu'ils devaient être. Qu'auraient-ils pu dire, en effet, que ce qu'ils ont dit ?

Les sensations sont notre seule manière de sentir. Or, les premières idées viennent des sensations. Pourquoi toutes n'en viendraient-elles pas ?

Les sensations sont notre seule manière de sentir. Or, il y a plusieurs idées qui ne sauraient venir des sensations. Il faut donc que l'âme les tienne uniquement d'elle-même, de sa nature; soit antérieurement aux sensations et à l'expérience, soit en même-temps que les sensations et l'expérience, soit postérieurement aux sensations et à l'expérience.

Ces deux raisonnemens partant d'un principe faux, leurs conséquences, quoique opposées entre elles, sont nécessairement fausses.

Elles sont fausses; et leur opposition, qui divise aujourd'hui les philosophes comme elle les divisait il y a près de trois mille ans, continuera à les diviser, et à les diviser sur le choix entre deux erreurs, tant qu'ils borneront la sensibilité aux seules sensations. Appelons en témoignage deux grands philosophes.

« Locke, dit Leibnitz, n'a pas connu la nature de la *vérité*. Il a cru que la connaissance de toutes les *vérités* nous venait des sens. S'il avait bien compris quelle différence se trouve entre les vérités *contingentes*, et les vérités *nécessaires*, c'est-à-dire, entre les vérités acquises par *induction*, et les vérités *démontrées*, il aurait vu que les seules vérités contingentes dépendent des sens; que les vérités nécessaires n'ont rien de commun avec eux; et que, par conséquent, leur connaissance est fondée sur des principes gravés dans l'âme. » (*OEuvres de Leibnitz*, t. 5, p. 358.)

Les vérités *contingentes*, comme les vérités *nécessaires*, c'est-à-dire, les vérités acquises soit par *induction*, soit par *démonstration*, les seules dont parle Leibnitz, sont fondées sur la liaison des conséquences avec leurs principes; elles sont, les unes et les autres, des

perceptions de rapport; par conséquent, elles dérivent les unes et les autres, du *sentiment de rapport*, et elles en dérivent exclusivement à toute autre manière de sentir.

Locke et les siens se trompent donc lorsqu'ils enseignent que les *vérités nécessaires* ont leur origine dans les *sensations*; ils ne se trompent pas moins, lorsqu'ils donnent la même origine aux *vérités contingentes*.

Leibnitz et les siens se trompent aussi doublement, d'abord en faisant la concession que les vérités contingentes viennent des sensations; et, en second lieu, quand, après s'être crus assurés que les vérités nécessaires ne dérivent pas de cette source, ils en concluent qu'elles sont fondées sur des principes gravés dans l'âme:

Ne pourrait-on pas dire, en empruntant la manière de Leibnitz :

Ni Locke, ni Leibnitz n'ont connu la nature de la *vérité*. Ils ont cru, l'un, que la connaissance de toutes les vérités nous venait des seules sensations; l'autre qu'elle nous venait, en partie des sensations, et en partie de certains principes gravés dans l'âme. S'ils avaient bien compris quelle différence se trouve entre les *sensations* et les *sentimens de rapport*, ils auraient vu que toutes

les vérités acquises par *induction*, de même que toutes les vérités acquises par *démonstration*, dérivent des sentimens de rapport; et qu'il n'y en a aucune qui soit fondée, ou sur les sensations, ou sur des principes gravés dans l'âme.

Il est donc également certain, et que toutes les *idées* nous viennent de quelqu'un de nos sentimens, et que toutes les *vérités* nous viennent du seul sentiment de rapport.

C'en est assez pour asseoir les fondemens des sciences.

Sur les *sensations*, et sur les *sentimens de rapport*, s'élèvera la science de l'univers, la *cosmologie*.

Sur le *sentiment de l'action des facultés* de l'âme, et sur les *sentimens de rapport*, la science de l'âme elle-même, la *psychologie*.

Sur le *sentiment moral*, et sur les *sentimens de rapport*, la science des mœurs, la *morale*.

Sur *tous les sentimens* et particulièrement sur le *sentiment de force*, sur le *sentiment* d'où naît l'idée de *cause*, la science de Dieu, la *théodicée*; science qui élève la pensée au-dessus de la nature, et prête en même temps à la morale un appui nécessaire, en ajoutant

aux décisions trop souvent incertaines de la conscience de l'homme, l'immutabilité de la loi divine.

Qu'y a-t-il au delà? Rien, sans doute. Mais dans ces sciences immenses, combien d'idées imparfaites, obscures, mal démêlées! Que ne laissent pas à désirer la plupart de celles qu'on a placées à l'entrée des sciences particulières : elles devraient tout éclairer, tout faciliter; elles obscurcissent tout, elles rendent tout difficile.

C'est à la métaphysique, mais seulement à une métaphysique dans laquelle auraient été déjà exposés les *vrais principes de l'intelligence*, qu'est réservé l'examen de ces idées. Sont-elles quelque chose de plus que des mots? Sont-elles autre chose que de vains produits de l'imagination? Quelle est leur origine? Quelle est leur cause? Représentent-elles les objets dans leur intégrité, ou seulement dans quelqu'une de leurs parties, dans quelqu'un de leurs points de vue? Sont-elles bien distinctes, bien précises, bien exactes?

Après avoir subi cette espèce d'interrogatoire, les idées seront adoptées lorsqu'elles auront produit leurs titres; elles seront rejetées, si elles ont usurpé le nom d'*idée*.

La métaphysique, dans ces vérifications, ne perdra jamais de vue le *sentiment*, point

fixe auquel tout doit pouvoir se ramener, puisque tout en est parti.

C'est de là, vous n'en doutez plus, que sont parties les trois idées qui sont comme le fond de l'intelligence. D'où pourraient nous venir les autres? Et, alors même que les traces en seraient effacées, ne sommes-nous pas assurés qu'elles remontent au *sentiment*?

Il n'est pas toujours facile de découvrir l'origine première de nos connaissances. Cette difficulté, quand elle se rencontre, provient de ce que certaines idées remontent à une époque dont il ne reste pas de souvenir. Telles sont les idées des objets extérieurs, de notre propre corps, et plusieurs autres encore. Cette même difficulté provient pour d'autres idées, de ce que nous les avons déplacées du rang que leur avait assigné la nature, ou une méthode qui imite la nature. Alors, elles ne tiennent immédiatement à rien, et l'on ferait de vains efforts pour les voir ralliées à quelque principe. Il faut donc commencer par établir c rétablir l'ordre en mettant toutes les idées à leur place; elles nous conduiront d'elles-mêmes, et par une progression continue à leur véritable source, au sentiment.

Ici, les exemples viennent en foule; il n'est aucune science qui ne présente un grand

nombre de ces idées, placées arbitrairement les unes après les autres. Ne sortons pas de la métaphysique; elle suffit, et de reste, pour justifier ce reproche.

§ IV.

Ontologie, ou science première.

La plupart des métaphysiciens, avant de s'engager dans les grandes questions de l'*âme* et de *Dieu*, qu'ils comprennent sous le nom de *métaphysique particulière*, croient devoir se préparer à cette étude par l'étude d'une science suivant eux bien plus élevée, plus sublime, plus transcendante, qu'ils appellent *métaphysique générale*. C'est l'*ontologie* ou la *science de l'être*; c'est la *philosophie première*, la *science première*, la *science des sciences*, etc.

Qu'enseigne donc cette ontologie? Que peut-elle enseigner? Quoi! elle est la science de l'*être*, la science des *existences*, et elle ne parle ni des *corps* qu'elle laisse à la physique, ni de l'*âme*, ni de *Dieu!* Elle se dit la science première et elle se tait sur le *sentiment!* mais laissons s'expliquer eux-mêmes les métaphysiciens *ontologistes*.

Je ne remonterai pas jusqu'aux anciens scolastiques. Descartes, vers le milieu du dix-septième siècle, fit justice de leur *science première*. Je ne m'adresserai pas non plus à quelques ontologistes ou scolastiques modernes qui semblent vouloir renchérir sur les anciens ; il vaut mieux écouter ceux qui ne sont ni trop loin, ni trop près de nous : voyons ce que c'est que leur *science des sciences*, quelles sont les idées dont ils la composent, quel ordre ils assignent à ces idées. Trois auteurs célèbres nous tiendront lieu de tous les autres.

Hobbes, dans sa *Philosophie première*, traite successivement de l'espace, du temps, du principe, de la fin, du fini, de l'infini, du corps, de l'accident, du plein, du vide, du contigu, du continu, du mouvement, du repos, de l'essence, de la forme, de la matière, de la cause, de l'effet, du nécessaire, du contingent, de la puissance, de l'acte, du même, du divers, de la relation, de la raison, du principe de l'individuation, de la quantité.

Volf, dans son *Ontologie*, du principe de contradiction, du principe de la raison suffisante, de l'essence, de l'existence, du possible, de l'impossible, du déterminé, de l'indéter-

miné, de l'être, de l'identité, de la similitude, de l'être singulier, de l'être universel, du nécessaire, du contingent, de la quantité, de la qualité, de l'ordre, de la vérité, de l'être composé, de l'étendue, de la continuité, de l'espace, du temps, du mouvement, de l'être simple, des modifications simples, du fini, de l'infini, de la dépendance, des rapports, des causes, du signe.

S'gravesande dans son *Ontologie*, de l'être, de l'essence, de la substance, du mode, des relations, du non-être, du néant, du possible, de l'impossible, du nécessaire, du contingent, de la durée, du temps, de l'identité, de la cause, de l'effet.

Voulez-vous encore un exemple? Je prends l'*ontologie* du *cours de philosophie* de Le Monnier professeur à l'université de Paris; l'impression de ce cours est de 1750: de l'être, des principes de la connaissance, des causes, de l'effet, de l'essence, de l'existence, de l'acte, de la puissance, de la nature, de l'entité, de l'individu, du principe indicatif et formel de l'individuation, de la subsistance, de la personnalité, des propriétés de l'être, de l'unité, de la bonté, des espèces de l'être, de la substance.

Maintenant, comparez entre elles ces qua-

tre tables de matières fidèlement copiées. Le choix des idées, leur nombre, leur disposition, tout ne vous semble-t-il pas comme jeté au hasard?

Et, si vous craignez la fatigue d'un trop long parallèle, arrêtez-vous aux deux titres qui se présentent les premiers.

L'un des auteurs commence par l'*espace et le temps*; l'autre, par *le principe de contradiction et le principe de la raison suffisante*; le troisième, par *l'être et l'essence*; le quatrième, par *l'être et les principes de la connaissance.*

Imaginez quatre traités d'arithmétique, dans lesquels on aurait bouleversé, à plaisir, la suite naturelle des règles et des théorèmes; que surtout on n'ait pas manqué de présenter d'abord les choses les plus disparates : en sorte que, là, on débute par les *logarithmes*; ici, par les *fractions*; d'un autre côté, par la *règle de trois*; et, enfin, par la recherche du *plus grand commun diviseur.*

Voilà l'*ontologie* ou les ontologistes.

Lorsque nos idées ne sont pas disposées dans l'ordre qui les fait naître les unes des autres, il n'y a ni bonnes définitions, ni bonnes explications possibles (1re p. Leç. 13): et, parce qu'il n'est que trop ordinaire de

vouloir paraître savoir quand on ne sait pas, il arrive qu'on parle sans comprendre ses propres paroles ; ou, si quelque adversaire incommode oblige à les définir, on fait entrer comme on peut dans ses définitions, ce qu'on a l'intention de prouver. On élève des systèmes, qui ne reposent sur rien, pas même sur l'imagination : car ils échappent à l'imagination autant qu'à la raison et au bon sens. L'oreille est frappée : l'impression s'y arrête ; et rien n'arrive jusqu'à l'intelligence.

Comment l'*ontologie*, à la tête de la métaphysique, ne serait-elle pas un chaos ? Comment pourrait-elle sastifaire une raison qui veut s'éclairer ? Les connaissances qu'on lui demande tiennent à un problème qui ne peut être résolu, qu'autant qu'on a donné la solution d'un problème antérieur : et on appelle l'ontologie, la *science première*, la *philosophie première !*

Mais le premier problème, celui qui a pour objet *la manière dont se forme l'intelligence*, étant une fois résolu, sera-t-il possible d'ordonner enfin les idées *ontologiques*, puisque c'est ainsi qu'on veut les appeler ? Pourra-t-on en faire un tout qui ait son commencement, son milieu, sa fin ?

Je n'oserais l'assurer : je n'oserais surtout me flatter d'y réussir, et de ramener à un système régulier tant de choses, dont plusieurs semblent n'avoir entre elles aucun rapport.

Cependant, il serait possible de remédier, jusqu'à un certain point, à l'excès du désordre. On peut se diriger vers le but, quoiqu'il soit difficile de l'atteindre. Il suffit d'une chose; mais elle est indispensable : il faut bien se placer en commençant.

Et vous ne direz pas que c'est en cela que consiste la plus grande difficulté : elle n'est plus, cette difficulté, depuis que nous avons acquis la certitude que toutes nos connaissances ont leur origine dans le sentiment, qu'elles commencent toutes au *sentiment*.

Que votre point de départ soit donc le *sentiment*, et suivez-en les progrès.

Le *sentiment-sensation* vous mène aux idées sensibles, et par ces idées aux qualités des corps, et aux *corps*. Le *sentiment des facultés* de l'âme vous mène à la connaissance de ces facultés, et à l'*âme elle-même*.

L'idée du corps, et celle de l'âme, mais celle de l'âme d'abord, vous mèneront à l'idée de *substance*; celle de substance, à celle

d'*essence*; celle d'essence, à celle de *possibilité*; la possibilité, au *pouvoir*; le pouvoir, à la *cause*. Vous pouvez encore, par une méthode plus prompte, arriver à cette dernière idée, à l'idée de *cause*; car, l'*idée* de *cause* sort immédiatement du *sentiment* de la cause, sentiment que nous éprouvons aussitôt que l'activité entre en exercice, ou du moins, au premier acte de la volonté.

Remontez au *sentiment*, aux *sentimens* : vous pouvez les considérer comme successifs, ou comme simultanés. Comme successifs, ils vous donneront tous, l'idée de *succession*, de *temps*, de *durée* : comme simultanés, pourvu que ces *sentimens* soient des *sensations*, et que, parmi ces sensations simultanées ou co-existantes, se trouvent des sensations de *résistance*, ils vous donneront les idées d'*impénétrabilité*, d'*extériorité*, d'*étendue impénétrable*, de *matière*, de *corps*.

Quant à l'idée d'*étendue pénétrable*, de *vide*, *d'espace*, *d'espace pur*, quoique cette idée semble d'abord n'être que l'idée même de l'*étendue impénétrable*, abstraction faite de l'*impénétrablité*, je ne veux pas vous dissimuler mon incertitude, ou mon ignorance; et, s'il m'était permis de juger de l'intelligence des autres par la faiblesse de la

mienne, je ne craindrais pas de dire que, de quelque manière que vous vous y preniez pour vous rendre raison de cette idée, de l'idée de l'*espace pur*; soit que vous fassiez usage d'une analyse que vous n'auriez jamais trouvée en défaut, soit que vous appeliez à votre secours, ou l'imagination la plus fertile en ressources, ou l'abstraction qui sait le mieux simplifier son objet, ou les suppositions les plus ingénieuses, il vous sera bien difficile, sinon impossible, de vous satisfaire.

Les idées du *temps* et de l'*espace* vous conduiront à l'idée de l'*indéfini*, de l'*infini* même, autant qu'il nous est donné d'avoir cette dernière idée.

La curiosité vous forcera de jeter plus d'un regard sur la question si ancienne et toujours nouvelle, de la *divisibilité à l'infini*, de la *matière*, de l'*étendue*, de la *durée*, *des nombres*, de la *vitesse*, etc., etc.

Je sens, messieurs, que je vous donne des aperçus bien superficiels, bien imparfaits, et de simples assertions au lieu de preuves. Aussi, n'ai-je promis et n'ai-je pu vous promettre que les plus légères indications; mais je ne dois pas manquer de vous avertir que les mots que vous venez d'entendre,

reçoivent, la plupart, un grand nombre d'acceptions, et que les idées que ces mots sont destinés à réveiller, ne sont pas toujours exprimées par ces mêmes mots.

Ainsi, vous trouverez que les *qualités* et les *propriétés*, soit des corps, soit de l'âme, prennent les noms de *modes*, de *modifications*, d'*attributs*, d'*attributs essentiels*, d'*attributs accidentels*, de *qualités premières*, *de qualités secondaires*.

Vous verrez que, par la *substance* d'un être, on entend quelquefois *la réunion de toutes les qualités* de cet être; et, d'autres fois, le *sujet*, le *soutien* de toutes les qualités. Au moyen de cette distinction, vous ne serez pas embarrassés lorsqu'on vous demandera, s'il nous est possible de nous faire une idée des *substances*.

Vous vous arrêterez sur le mot *essence*; vous vous demanderez ce que c'est, dans le langage des métaphysiciens, que l'*essence première* et l'*essence seconde*; l'*essence réelle* et l'*essence nominale*; l'*essence physique* et l'*essence métaphysique*.

Vous chercherez à deviner comment des philosophes ont pu enseigner que, dans l'ordre du développement de nos connais-

sances, l'idée de *possibilité* précède l'idée d'*existence.*

Vous n'oublierez pas, alors que vous vous occuperez du mot et de l'idée de *cause*, de faire un examen attentif des mots et des idées de *force*, de *principe*, de *raison*. Vous vous direz que, si quelquefois il est permis de confondre ces choses; d'autres fois, au contraire, il est de la plus grande importance de les séparer. (1re. p., leç. 15.) *Il n'y a rien sans raison; il n'y a pas d'effet sans cause*, seront pour vous deux axiomes très-différens: surtout, vous vous garderez de reconnaître des *causes*, partout où vous verrez des *successions*; comme s'il suffisait qu'un phénomène se montrât constamment à la suite d'un autre, pour lui devoir son existence.

A la *cause*, à la *force*, au *principe*, se lie la *création*, dont vous chercheriez vainement l'idée dans quelqu'un de vos sentimens, mais dont le raisonnement vous donnera la certitude.

Dans le *sentiment* de votre succession, de la succession des actes de votre esprit, de la succession de vos idées, vous ne trouverez pas seulement les idées de *succession*, de *temps*, de *durée*: vous verrez encore dans ces idées qui nous représentent le *passé*, le

présent, et même l'*avenir*, l'étonnante propriété par laquelle nous apercevons notre existence *passée* dans notre existence *actuelle*; et vous chercherez à vous rendre raison de la *mémoire*.

Vous saisirez cette occasion pour restituer à Descartes une découverte que, mal à propos, on attribue à Locke ; savoir, que nous ne connaissons le *temps*, ou la durée successive des êtres, que par la succession de nos idées et de nos pensées. Voici, en effet, ce que tout le monde peut lire dans Descartes.

« Prius *et* posterius *durationis cujuscumque mihi innotescit, per* prius *et* posterius *durationis successivæ quam in cogitatione meâ deprehendo.* »

« L'*avant* et l'*après* de toute durée m'est connu, par l'*avant* et l'*après* de la durée successive que je découvre en ma pensée. » (Lettres de Descartes, t. 3, in-12, p. 63 et 71.)

Quand l'*infini* sera l'objet de vos méditations, vous ne balancerez pas, je le présume, à prononcer que l'idée que nous pouvons nous en faire, doit avoir été précédée par celle du *fini*, puisqu'il suffit de comparer entre eux deux objets inégaux, pour avoir l'idée de *plus* et de *moins*, l'idée de *bornes*, l'idée du *fini*.

Alors, il faudra tâcher de vous expliquer, pourquoi l'opinion contraire s'honore des noms les plus illustres ; comment, pour obtenir l'idée du *fini*, celle de l'*infini* a paru indispensable à des esprits aussi éminens que Descartes, Malebranche, Bossuet, Fénélon, et à plusieurs autres grands philosophes.

§ V.

De quelle manière doit être posée la question de l'existence des corps et celle de l'existence de l'âme.

La métaphysique n'a pas uniquement pour but la génération des *idées* que nous nous formons des choses : elle cherche à nous faire connaître les *choses* elles-mêmes, leur réalité, leur existence. Mais, après avoir démontré l'existence de *Dieu*, celle des corps et celle de l'âme, que prononcera la métaphysique sur les *substances*, les *essences*, les *attributs*, les *modes*, les *formes*, les *causes*, le *temps*, l'*espace*, l'*infini* des géomètres, les *rapports*, le *vrai*, le *beau*, le *bon*, etc.? Toutes ces choses sont-elles des êtres réels, ou ne seraient-elles que de pures idées, et quelques-unes, moins que des idées peut-être?

Quoique je ne songe, en ce moment, à prouver aucune *existence*, je crois devoir faire une remarque sur la manière dont on pourrait traiter la question de *l'existence de l'âme*, et celle de l'*existence des corps*.

Ces deux questions, celle de l'*existence des corps* surtout, tant qu'elles ne seront pas autrement posées qu'on a coutume de le faire, présenteront toujours de grandes difficultés.

On est d'abord étonné des peines incroyables que se sont données les philosophes, pour chercher à nous convaincre de l'*existence* du ciel et de la terre, de celle des autres hommes, de celle de notre propre corps; mais dans tous les temps il s'est rencontré des esprits qui ont exigé qu'on leur prouvât la réalité de chacune de ces choses.

Les hommes d'une opinion opposée n'ont pas manqué non plus; et refuser la réalité aux corps a paru aussi extraordinaire que de l'accorder aux esprits.

La philosophie est donc ici obligée de combattre deux sortes d'adversaires, ceux qui dans le monde entier, ne veulent admettre que des *corps*, et ceux qui ne veulent admettre que des *esprits*, ou même que leur seul *esprit*.

On ne voit ordinairement que deux questions dans ce double procès de la philosophie

contre les *matérialistes* qui nient les esprits, et contre les *spiritualistes* qui nient la matière. On peut y en voir quatre qui, bien présentées, et bien résolues, feraient cesser les mauvais raisonnemens.

Observez que la question des corps en comprend deux : car il s'agit d'abord de faire voir comment nous avons acquis l'idée des corps, et ensuite de prouver que cette idée correspond à une réalité placée hors de notre esprit ; il s'agit de démontrer l'existence des corps, après avoir expliqué la formation de l'idée des corps.

Mais, à qui a-t-on besoin de démontrer l'existence des corps ? A ceux qui la nient, à ceux qui ne reconnaissent d'autre existence que celle des esprits.

A qui a-t-on besoin de démontrer l'existence des esprits ? A ceux qui n'admettent d'autre existence que celle des corps.

Et, s'il se trouvait des sceptiques assez intrépides, ou plutôt assez fous pour nous dire : nous ne devons croire, ni à l'existence des esprits, ni à celle des corps ; serions-nous réduits à les prendre en pitié ? nous serait-il impossible de les détromper ?

Il est donc nécessaire de résoudre quatre

questions pour satisfaire la curiosité inquiète de l'homme, et de faire voir :

1°. *Comment nous avons acquis l'idée des corps*, première question pleine d'intérêt, quelque opinion que l'on ait sur la réalité des corps.

2°. *Que nous avons une âme spirituelle, s'il est vrai que nous ayons un corps*, seconde question contre les matérialistes qui nient l'âme.

3°. *Que nous avons un corps, et qu'il existe d'autres corps, s'il est vrai que nous ayons une âme spirituelle*, troisième question contre les spiritualistes qui nient les corps.

4°. *Que le* sentiment *démontre, d'abord l'existence de notre âme, et par l'existence de notre âme, celle de notre corps et des corps étrangers*, quatrième question contre ceux qui nient tout, et la réalité des esprits et la réalité des corps.

Mais je m'aperçois que, d'indication en indication, cette dernière séance pourrait se prolonger à l'excès. Il est temps de nous arrêter ; et cependant qu'il me soit permis avant de nous séparer, de mettre encore une fois sous vos yeux les vérités fondamentales sur lesquelles repose tout ce que j'ai pu vous en-

seigner dans cette seconde partie de nos leçons.

§ VI.

Confirmation de notre théorie de la sensibilité et de l'intelligence.

Regardez autour de vous ; comparez entre eux les hommes que vous êtes le plus à portée de connaître ; observez quels sont leurs goûts, leurs penchans : tout vous dira combien la sensibilité varie ; tout vous dira l'influence des diverses manières de sentir sur les qualités et sur les habitudes de l'esprit.

Chez plusieurs, chez un trop grand nombre, dominent les *sensations ;* quelques-uns aiment à être affectés, ou par le *sentiment que donne l'exercice des facultés de l'esprit,* ou par le *sentiment des rapports*, ou par le *sentiment moral ;* les premiers ne connaissent en quelque sorte que la vie de leur corps ; les autres, faits pour des plaisirs plus délicats, plus purs, vivent d'une vie intellectuelle, d'une vie morale.

A ces différentes *sensibilités*, joignez le *génie ;* à ceux qui les auraient ainsi en partage, donnez à la fois le pouvoir de soutenir long-temps leur *attention*, un goût vif pour

le *rapprochement* des idées, une grande force de *raisonnement*; l'intelligence, dans ses rapports à la seule philosophie, vous étonnera par ses contrastes, autant que par ses richesses.

Vous aurez la philosophie d'Épicure et de Lucrèce : vous aurez celle d'Aristote, de Locke et de Bonnet : vous aurez celle de Pythagore, de Platon, de Malebranche : vous aurez enfin Épictète, Marc-Aurèle, Fénélon.

Mais il est rare qu'une manière de sentir domine exclusivement; il est rare qu'un sentiment ne réveille pas les autres sentimens. On ne verra point un monument d'architecture, sans que le *sentiment* de quelque *rapport* ne se mêle à la *sensation*; et, si ce monument est destiné au culte que l'homme rend à la Divinité, s'il est l'asile du guerrier qui versa son sang pour la patrie, qui pourra se défendre d'un *sentiment moral*.

Comme les *facultés de l'âme* agissent à la fois, alors même que l'une d'elles semble s'être emparée de toute notre activité (1re. p., p. 362); ainsi les *manières de sentir* nous affectent à la fois, alors qu'une seule paraît avoir absorbé la sensibilité entière. On dirait que tout ce que nous pouvons être, nous le sommes toujours, et que l'existence de toute

la vie se trouve dans l'existence de chaque moment. C'est ce qui nous rend si difficile la connaissance de nous-mêmes; énigme à jamais inexplicable, si, descendant au fond de notre être, l'analyse n'eût séparé des choses que la nature a unies, si son flambeau ne les eût successivement éclairées.

Aussi, faute de s'être portés assez en avant et pour s'être arrêtés, s'il est permis de le dire, à la surface de la sensibilité, les philosophes n'ont-ils apperçu que ce qui nous venait du dehors; et tout s'est réduit aux seules impressions des objets, aux seules sensations, aux seuls matériaux des idées sensibles.

Il est vrai qu'ils ne pouvaient pas ne pas être avertis des affections qui naissent du fonds même de la sensibilité et qui sont les matériaux des idées intellectuelles et des idées morales; il est vrai encore que souvent ils se sont exprimés comme s'ils en avaient eu l'intuition la plus vive, la plus distincte; mais n'ayant jamais assez long-temps fixé leur pensée sur ce qu'ils sentaient ainsi, sur ce qu'ils exprimaient par la seule impulsion du sentiment, ils devaient l'ignorer, ou n'en avoir qu'une perception instantanée qui ne laissait après elle aucune trace.

Montesquieu nous a fourni un exemple re;

marquable (leç 4). Sans doute, il ne s'était pas dit explicitement qu'il recélait dans les trésors de sa sensibilité *quatre sources* de connaissances. Qu'avait-il besoin de se le dire? Il lui suffisait d'écrire sous la dictée de son génie. Une froide analyse lui devenait inutile : elle lui eût été nécessaire pour s'assurer de cette vérité, échappée d'elle-même à son *sentiment*.

Qui jamais, à l'égal de Condillac, regarda comme inébranlable le fondement de sa philosophie? La *sensation*, principe unique des idées et des facultés, remplit toutes ses pages. Chaque nouvel écrit de l'auteur atteste une conviction plus grande. Le passage même que je vais transcrire est donné comme une preuve.

« Lorsque Thémistocle arrive aux jeux, le spectacle qui s'offre à lui n'est d'abord qu'un *plaisir de sensation*; mais lorsqu'il remarque tous les regards qui se tournent sur lui, Salamine alors se présente à sa mémoire. Il voit l'amour des Grecs, la considération de l'étranger, son nom porté aux deux bouts de la terre et transmis à la postérité la plus reculée. Il semble que les sentimens de toute cette multitude qui l'environne, viennent se réunir en lui avec la promptitude du coup d'œil qui

les exprime. Ce *plaisir de réflexion* est sans doute le plus délicieux, et c'est uniquement parce qu'il remue l'*âme toute entière*, au lieu que l'autre ne fait que l'effleurer. » (*OEuvres de Condillac*, t. 14, p. 263.)

Si ce passage prouve qu'il n'y a en nous que des *sensations*, comment devrait-on s'y prendre afin de prouver le contraire?

Le *plaisir* occasioné par la beauté du spectacle qui frappe les yeux de Thémistocle : voilà le *sentiment-sensation*. Mais ce que Condillac appelle *plaisir de réflexion*, n'a pas sa cause dans un objet physique. Ce plaisir est produit par l'amour des Grecs, par l'admiration des étrangers. N'est-ce pas là le *sentiment moral*.

Et que peut être un plaisir qui remue l'*âme toute entière*, s'il ne réveille toutes les affections de l'âme à la fois, celles qui tiennent à l'action des facultés, aux rapports, à la morale, comme celles qui dépendent d'un mouvement de l'organe; ou, pour continuer la métaphore, s'il ne remue toutes les fibres de la sensibilité?

Direz-vous, qu'en reconnaissant des plaisirs de nature différente, Condillac reconnaît des manières de sentir qui diffèrent aussi de na-

turé, et qu'il les comprend toutes sous le nom de *sensation*, comme nous les comprenons toutes nous-mêmes sous le nom de *sentiment?*

Dites donc qu'il admet *quatre espèces de sensations*, dont une seule est produite par l'action des objets extérieurs. Dites qu'il admet *quatre sources* de connaissances; ne voyez-vous pas que vous changez par là toute sa doctrine?

Mais qu'ai-je besoin de m'appuyer sur des témoignages échappés involontairement à quelques auteurs, quand la langue dans laquelle je m'exprime devant vous, séparant le *sentiment* de la *sensation*, réserve le premier de ces deux mots aux affections les plus douces ou les plus nobles, et laisse l'autre aux besoins de la vie; quand la délicatesse de cette langue nous oblige de dire que, pour élever l'homme à la connaissance de la vérité, la nature lui donna le *sentiment des rapports*, comme elle lui donna le *sentiment moral* pour lui faire connaître et pour lui faire aimer la vertu.

Où donc était, pour les philosophes, la difficulté de remarquer, et de consigner dans leurs théories des distinctions que les peuples font si naturellement?

Elle était surtout dans une expression dont l'habitude les empêchait de découvrir le vice et la dangereuse influence.

En donnant à la *sensibilité* le nom de *faculté de sentir*, on avait associé et comme identifié deux idées incompatibles. Nous avons séparé ces deux idées. Ainsi séparées, elles ont été aussi fécondes en vérités, que leur réunion avait été féconde en erreurs.

L'analyse de l'*activité*, en nous montrant les facultés de l'entendement, nous a montré les *causes* de l'intelligence.

La *sensibilité* n'a plus été toujours la même. Une observation attentive nous a fait apercevoir des oppositions de *nature*, où l'on soupçonnait à peine quelques différences d'*espèce*. Plusieurs manières de sentir ont donc été constatées ; et les *sources* de l'intelligence ont été reconnues.

On avait placé l'*activité* dans la *sensibilité*. On avait placé la *sensibilité* dans la *matière* ; et, dans cette *sensibilité*, aussi injustement ennoblie qu'injustement dégradée, on n'avait aperçu qu'un phénomène dont, à la vérité, les formes éprouvaient un changement continuel, mais dont l'essence était invariable.

Nous avons dégagé l'*activité* de la *sensibilité* ; nous avons laissé la *matière* à son *inertie insensible* ; alors dans le *sentiment*, observé en lui même, nous avons pu remarquer, non pas un seul phénomène qui n'aurait annoncé que le premier degré de l'intelligence, mais quatre phénomènes pour la faire connaître toute entière, quatre élémens constitutifs de la science humaine, quatre origines d'idées, quatre sources de connaissances.

Osons le dire : avant que le prisme de Neuton eût décomposé le rayon solaire, la physique ne pouvait faire que d'inutiles efforts pour découvrir l'origine des couleurs. Avant que l'analyse, prisme de l'esprit humain, eût décomposé le sentiment, la métaphysique ne pouvait que s'égarer en cherchant l'origine des idées.

Osons le dire encore : la *manière dont se forme l'intelligence*, n'est pas un mystère plus impénétrable que la plupart de ces secrets de la nature, si long temps inconnus, aujourd'hui populaires.

Avec du marbre et son ciseau, l'artiste fait

une statue ; il la fait aussi avec la pierre la plus commune.

Avec des *sentimens* et ses *facultés*, l'homme fait une intelligence ; il fait son intelligence grossière et terrestre, quand il prend ses matériaux dans les sensations ; céleste et presque divine, s'il la forme avec les élémens les plus purs de la sensibilité.

A quoi aboutit enfin le travail auquel nous nous livrons depuis si long-temps? A quoi se réduisent tant de recherches, tant de discussions?

Je craindrais de le dire à l'amour-propre : je ne le dirais pas à de faux savans ; mais je le dirai à vous, messieurs. Nous avons expliqué un mot, un seul mot, le mot *sentir* :

Ou, si j'avais acquis le droit de penser qu'à l'avenir on ne confondra plus dans une seule idée le *sentiment*, *l'action* et la *connaissance*, je dirais que nous avons expliqué deux mots encore, le mot *agir* et le mot *connaître*.

Combien donc il est vrai qu'après les jugemens qui sortent immédiatement de l'ex-

périence, la rectitude ou la fausseté de nos opinions dépend des signes de la pensée !

Et, pour finir par où nous avons commencé, combien la raison ne doit-elle pas à l'artifice du langage, à l'industrie des signes, au bienfait de la *parole !*

CONCLUSION.

L'ANALYSE de la *faculté de penser* et l'analyse de la *sensibilité* forment deux théories qui tendent vers le même but.

L'une fait voir *comment agit* notre âme, l'autre *comment elle est affectée;* réunies, elles nous enseignent *comment elle connaît.*

L'infinie multitude de *sentimens* qui nous viennent en foule et sans ordre, de tous les points de l'univers, et de toutes les parties de nous-mêmes, portent à l'âme les affections de plaisir ou de peine, sans pouvoir encore l'éclairer. La *pensée* agit, elle est *attentive*, elle *compare*, elle *raisonne.* L'esprit démêle et sépare des élémens qui étaient réunis et confondus; il les distribue en *espèces*, dont il détermine le *caractère*, e *rang*, le *nombre*;

déjà brille la lumière : le jour a pénétré le chaos, et l'*intelligence* est créée.

Que fallait-il pour amener de tels objets à une telle simplicité? Il fallait *avoir découvert ses principes.*

FIN DU TOME TROISIÈME ET DERNIER.

TABLE

DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME TROISIÈME.

SUITE DE LA DEUXIÈME PARTIE.

PAGES.

VIIIe. LEÇON. — *Objections contre l'ordre de nos leçons, et contre notre doctrine des idées.*

ON objecte, 1°. que la logique doit précéder les autres parties de la philosophie, et que la métaphysique doit traiter successivement des sensations, des idées, et des facultés de l'âme ; 2°. que, d'après la doctrine que nous avons exposée, l'intelligence est et n'est pas une même chose que la sensibilité. Réponse. . . . 1

PAGES.

IXᵉ. Leçon. — *Des idées innées.*

Deux opinions principales sur l'origine des idées. Systèmes imaginés pour expliquer *comment* un mouvement du cerveau est suivi d'une idée. Influx physique. Médiateur. Causes occasionelles. Harmonie préétablie. Sentiment de Pascal. Idées en Dieu. Platon. Malebranche. Idées innées. Descartes n'admet pas les idées innées dans le sens qu'on les lui attribue. Idées innées d'après Leibnitz. Passages de Descartes qui font connaître sa vraie pensée. En quoi son opinion sur l'origine des idées diffère de celle de Locke, et de celle de Condillac. Pourquoi Descartes tenait à son système. Pourquoi Leibnitz tenait au sien. Le mot *entendement*, source de divisions. Le mot *pensée*, autre source de divisions. De la *table rase*. L'opinion des idées innées, sous quelque forme qu'on la présente, ne peut soutenir l'examen de la raison. 39

PAGES.

X^e. Leçon. — *Distribution, en différentes classes, des idées sensibles, intellectuelles et morales.*

Idées vraies, claires, distinctes, etc. Avantages et inconvéniens des divisions. Ce que c'est qu'une idée simple. Énumération des principales idées simples. Liaison de la théorie des idées simples au projet d'une langue universelle. En quoi consiste une langue universelle. Leibnitz. Descartes. Une langue universelle est possible. Nous avons plus de sentimens que d'idées, et plus d'idées que de mots. Comment on s'assure des idées simples et des idées composées. Différence de l'analyse descriptive et de l'analyse de raisonnement. L'analyse, toujours la même dans son essence, varie dans ses formes. 90

XIe. Leçon. — *Des idées abstraites.*

Abstraction des sens. Abstraction de l'esprit. Abstraction du langage. Double acception du mot *abstraction*. *Abstrac-*

PAGES.

tion et *difficulté* sont deux idées opposées. Du mot *difficulté*. La métaphysique est la plus facile des sciences. Divers exemples d'abstraction. Toute science est abstraite. 133

XIIe. Leçon. — *Des idées générales.*

Ce que c'est qu'une *idée générale*. Platon. Aristote. Zénon. Réalistes. Nominaux. Descartes. Hobbes. Condillac. Les idées générales peuvent être des idées ; elles peuvent n'être que des noms. Distribution des idées générales en classes subordonnées les unes aux autres. Exemples. Pour connaître les choses , il ne suffit pas d'en avoir des idées générales. Idée de l'*être* ou de l'*existence*. Passage de d'Alembert, relatif à l'existence. Passage de Buffon , relatif à la noblesse du style. Sans idées générales , l'homme ne raisonnerait pas. Aux yeux de l'intelligence suprême , il n'y a ni classes , ni genres , ni espèces ; et, par conséquent , Dieu ne gouverne pas le monde par des lois générales. Si les idées générales sont fondées sur la nature des choses. Il ne

PAGES.

faut pas confondre les *idées générales* avec les *idées collectives*. L'idée de la vertu est asbtraite, générale et composée. C'est à la logique à montrer l'influence des termes généraux, et du langage, sur la marche directe, ou rétrograde, ou sur l'immobilité de l'esprit humain. 160

XIIIe. ET DERNIÈRE LEÇON. — *Réflexions sur ce qui précède. Indication de ce qui reste à faire pour compléter un traité de métaphysique. Résumé.*

Rendre raison de l'intelligence de l'homme : tel est le problème dont on demande la solution à la métaphysique. Ce problème en comprend deux. L'un a pour objet, *la manière dont se forme l'intelligence*; l'autre, *la formation de l'intelligence*. Le premier de ces deux problèmes est le seul que nous ayons cherché à résoudre. Vérités qu'il faut avoir reconnues, avant d'entreprendre la solution du second. Indication de la méthode qui peut le résoudre dans toutes ses parties. L'idée des *corps* a son origine dans le sen-

PAGES.

timent-sensation ; l'idée de l'*âme*, dans le sentiment de l'action de ses facultés ; l'idée de *Dieu*, dans tous les sentimens, et particulièrement dans le sentiment de *cause*. Les philosophes, pour n'avoir reconnu qu'une seule manière de sentir, ont dû nécessairement s'égarer. Erreur de Locke, et de ses disciples. Erreur de Leibnitz, et de ses disciples. Fondemens des sciences. L'ontologie n'est pas la science première. Ontologie de Hobbes, de Volf, de S'gravezande, de Lemonnier. Il faut partir du *sentiment*, pour arriver aux idées de la substance, de l'essence, de la possibilité, de la cause, du temps, de l'espace, de l'infini, du beau, du vrai, du bon, etc. Comment doit être posée la question de l'existence des corps. Confirmation de notre théorie de la sensibilité. 215

Conclusion. 274

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES

DU TROISIÈME ET DERNIER VOLUME.

Extrait du Catalogue des livres qui se trouvent chez le même libraire.

ABRÉGÉ DE LA THÉORIE DES SONS ET DES CONSONNES, à l'usage des enfans du premier âge, dirigés par des maîtres et maîtresses jaloux des progrès de leurs élèves dans l'art de la lecture; par M. Belier, instituteur. 1 vol. in-12 de 72 pages, broché et rogné. Paris, 1822. 60 c.

ABRÉGÉ DE L'HISTOIRE DE RUSSIE, *depuis son origine jusqu'à nos jours*, précédé d'une notice politique et géographique de la Russie, et suivi d'un Précis sur l'Histoire Naturelle de ce vaste empire, et des Tables chronologiques adaptées à cet abrégé historique; ouvrage élémentaire destiné à l'instruction de la jeunesse; par l'abbé Périn. 2 vol. in-12. Paris, 1804. 6 f.

ABRÉGÉ DE L'HISTOIRE ROMAINE de Rollin, par Ant. Caillot. 1 vol. in-12 de 500 pages *petit-romain*, orné de son portrait. Paris, 1818. 3 50

ABRÉGÉ DE L'HISTOIRE ANCIENNE de Rollin, à l'usage de la jeunesse; par Ant. Caillot. 1 vol. in-12 de 514 pages, *caractère petit-romain non interligné*, orné du portrait de Rollin. Paris, 1823. 3 50

ABRÉGÉ DE L'HISTOIRE DU BAS-EMPIRE de Le Beau; par Ant. Caillot. 2 gros vol. in-12, 2e édit., ornée de 2 fig. Paris, 1825. 7 50

ABRÉGÉ DE L'HISTOIRE DES EMPEREURS, de Crévier; par l'auteur des *Abrégés des Histoires Ancienne et Romaine, et du Bas-Empire*. 1 vol. in-12, fig. *petit-romain*. 3 50

ABRÉGÉ DU VOYAGE DU JEUNE ANACHARSIS EN GRÈCE, par l'abbé Barthélemy, rédigé par Ant. Caillot. 2 vol. in-12, avec une carte et 4 grav. Paris, 1823. 7 50

ANTIQUITÉS (les) ROMAINES, de Denis d'Halicarnasse, trad. en français par Bellanger. 6 vol. in-8o., édit. augmentée d'une table des matières. 1807. 24

BEAUTÉS DE L'HISTOIRE DE FRANCE, ou Précis des événemens les plus remarquables de notre histoire, depuis le règne de Pharamond jusqu'à nos jours; ouvrage destiné à l'instruction et à former le cœur de la jeunesse; nouvelle édition, enrichie de 5 figures; par J.-B. Nougaret. 1 vol. in-12 de 460 pages. Paris, 1823. 3 50

BEAUTÉS DE L'HISTOIRE DE NAPLES ET DE SICILE, ou Précis des annales de ces peuples, contenant ce qu'elles offrent de plus curieux et de plus intéressant jusqu'au régne de Ferdinand IV, avec un coup d'œil sur les mœurs et les usages des Siciliens et des Napolitains, ouvrage orné de 8 fig., rédigé par P.-J.-B. Nougaret. 1 vol. in-12 de 488 pages sur *philosophie*. Paris, 1818. 3 50

BEAUTÉS DE L'HISTOIRE DES ÉTATS-UNIS DE L'AMÉRIQUE SEPTENTRIONALE, ou Précis des événemens les plus remarquables concernant ces différens états, jusque et compris les deux dernières guerres et la paix de 1815; avec la description de leurs provinces, des particularités qui les distinguent et des détails sur les usages et les mœurs de leurs habitans, ainsi que sur les Indiens de ces vastes contrées; ouvrage qui fait suite à l'Histoire d'Angleterre, et destiné à l'instruction et à l'amusement de la jeunesse, orné de 9 fig. en taille-douce, dont l'une offre le portrait de Francklin et l'autre celui du général Washington; publié par M. P.-J. Nougaret. 1 vol. in-12, caractère de *philosophie*. Paris, 1824. 3 75

BONHEUR (le) QUE PROCURE L'ÉTUDE; par le chancelier de l'Hopital. Fragmens traduits de ses poésies latines, suivis de quelques extraits des écrivains anciens et modernes, et d'un discours en vers sur le même sujet. 1 vol. in-8°. Paris, 1817. 4

Idem pap. vélin. 7 50

CHOIX DES IDYLLES DE THÉOCRITE, suivi d'extraits de Bion et de Moschus et des sentences de Théognis; par J. Planche, professeur de rhétorique au collége royal de Bourbon, à l'usage des élèves des colléges royaux et autres établissemens d'inst. publique. 1 v. in-12. cart. 2

CHOIX D'ORAISONS FUNÈBRES de Bossuet, Fléchier, Massillon, Bourdaloue, Mascaron et de M. de Beauvais, accompagné de notes, et précédé d'un Essai sur l'Oraison funèbre; par M. Villemain, à l'usage des colléges. 1 gros vol. in-12. Paris, 1813. 4

COMMENTAIRES (les) DE CÉSAR, traduction nouvelle, par M. J.-B. Varney, ancien professeur de l'Université de Paris. 2 vol. in-8°. 7 50

COMMENTAIRE LITTÉRAIRE SUR L'ART POÉTIQUE D'HORACE, précédé du texte, par M. Martine; à l'usage des lycées. 1 vol. in-12. Paris, 1815. 1 50

COURS RAISONNÉ DE THÊMES, par M. Porion, *docteur agrégé à l'ancienne Université de Paris, ex-professeur de philosophie au collége royal de la Flèche.* 1 vol. in-12. Paris, 1818, cartonné. 1 50

CORRIGÉ (le) DUDIT COURS DE THÈMES, à l'usage de MM. les professeurs. 1 vol. in-12. Paris, 1818, cart. 1 50

COURS DE VERSIONS, par M. Porion, *docteur agrégé à l'ancienne Université de Paris, ex-professeur de philosophie au Collége royal de la Flèche.* 1 vol. in-12. Paris, 1814, cart. 1 50

CORRIGÉ (le) DESDITES VERSIONS, à l'usage de MM. les professeurs. 1 vol. in-12. Paris, 1814, cart. 1 50

COURS D'ÉTUDES DE CONDILLAC. 16 vol. in-8°. Paris, an 3. 40

Ces 16 volumes contiennent la grammaire, l'art d'écrire, dissertation sur l'harmonie du style, l'art de raisonner, orné de 9 fig., l'art de penser, l'histoire ancienne, l'histoire moderne, et l'étude de l'histoire.

DICTIONNAIRE DES PARTICULES, français et latin, contenant plusieurs façons de parler élégantes et difficiles; par le R. P. François Pomey, *de la Compagnie de Jésus;* revu et mis dans un meilleur ordre par A. Galland (de la Tour); suivi d'un Vocabulaire de quelques façons de parler proverbiales, et autres expressions familières, populaires ou de peu d'usage. 1 vol. in-18 de 400 pages sur *petit romain.* Paris, 1821. 2 50

On sait que les particules sont ce qu'il y a de plus difficile dans chaque langue. Le P. Pomey, qui consacra sa vie à l'enseignement, frappé du temps précieux que cette foule de difficultés enlevait à la jeunesse, conçut le projet de faire un petit traité, par ordre alphabétique, de cette partie intéressante des études, et l'expérience lui apprit bientôt qu'il n'avait qu'à se féliciter de cette heureuse idée. L'élève, en effet, avec le secours de ce petit dictionnaire, non-seulement ne consume plus son temps à chercher l'expression latine enfouie dans tel ou tel volume; mais il prend encore l'idée de la différence des tournures dans l'une et l'autre langue; de plus il peut s'essayer d'abord, consulter ensuite et comparer. On a donc cru rendre un service utile à la jeunesse en le réimprimant. L'éditeur a cherché à en rendre les avantages encore plus sensibles par la clarté, la correction ou la substitution d'un nouveau tour à quelques expressions surannées, sans rien changer toutefois au texte latin, puisé dans les meilleures autorités.

DISCOURS CHOISIS des poëtes épiques grecs, ou *Conciones ex græcis Poetis excerptæ*, avec argument analytique, notes, indications des morceaux empruntés par les meilleurs auteurs anciens et modernes, et avec des remarques sur les principales beautés du texte; par M. Isidore Lebrun, de Caen, membre de l'Université. 1 vol. in-12 de 300 pages. Paris, 1813, cart. 3 50

DISCOURS ET OEUVRES mêlées du chancelier d'Aguesseau. 2 vol. in-12, ornés de son portrait. Paris, 1822, jolie édition. 6

EPITOME HISTORIÆ SACRÆ ad usum tyronum linguæ latinæ, ou Abrégé de l'Histoire sainte, à l'usage des jeunes gens qui commencent l'étude de la langue latine, par C.-F. Lhomond ; avec les mots français *en regard du texte, des notes pour en faciliter l'intelligence, et un moyen très-simple de distinguer les temps douteux des verbes;* par J.-G. Brière, professeur. 1 vol. in-18 de 216 pages sur *petit romain* plein. Paris, 1820. 1 50

EXCERPTA È SCRIPTORIBUS GRÆCIS, ad usum studiosæ juventutis, in rhetoricâ et in secundâ audientis accommodata, offerebat dilectissimis gallicarum Academiarum alumnis, L. d'Andrezel, inspecteur général des études. 1 vol. in-12, 3e édition, 1825. 4 50

EXCERPTA È VETERIBUS POETIS, notis recentioribus brevioribusque illustrata, ad usum alumnorum Litterarum studiis faventium collecta. Quibus excerptis varia adjunguntur Poëtarum nostratum imitamenta; accurante J. L. R. Brunet, in collegio Massiliensi professore. Paris, 1821, 2 vol. in-12. 4

HISTOIRE DE LA GUERRE DE TROIE, attribuée à Dictys de Crète, traduite du latin par M. Achaintre, avec notes et éclaircissemens, suivie de l'Histoire de la ruine de Troie, attribuée à Darès de Phrygie, traduite par Ant. Caillot. 2 vol. in-12, avec le texte en regard. Paris, 1813. 6

IDYLLES DE THÉOCRITE (texte grec), revues par J. Planche. 1 vol. in-12, imprimées sur beau papier 3

IDYLLES DE THÉOCRITE, traduites en français par Julien Geoffroi, ancien prefesseur de rhétorique au collége Mazarin; accompagnées du texte grec, et revues par Joseph Planche, professeur de rhétorique au collége royal de Bourbon. 1 vol. in-12 de 400 pages, avec le texte en regard. Paris, 1823. 5

LEXIQUE GREC-FRANÇAIS de 40 fables d'Ésope. 1 vol. in-12, quatrième édition, cart. 2

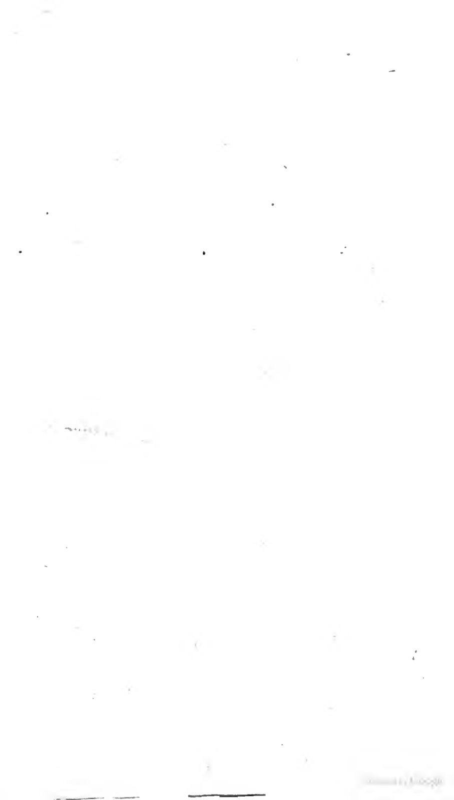
Le texte séparément. 50

LEXIQUE GREC-FRANÇAIS des quatorze dialogues de Lucien. 1 vol. in-12, troisième édit., cart. 2

Le texte séparément. 50

LEXIQUE GREC-FRANÇAIS du discours d'Isocrate à Démonique. 1 vol. in-12, troisième édit., cart. 2

FIN.





Livres nouveaux qui se trouvent chez le même Libraire :

STÉNOGRAPHIE EXACTE, ou l'ART D'ÉCRIRE AUSSI VITE QU'ON PARLE, nouvelle méthode plus facile à lire que l'écriture usuelle, et plus rapide qu'aucun des procédés connus jusqu'à présent. Cette *Sténographie*, malgré sa célérité, est encore aidée d'un système d'observations applicables à toutes les langues et à toutes les écritures; par M. Connen de Prépéan; seconde édition, 1 vol. in-8°, Paris, 1815. 6 fr.

THÉATRE CLASSIQUE, contenant Esther, Athalie, Polyeucte, Mérope, suivi du poëme de Tobie, *adopté par la Commission royale de l'Instruction publique*. 1 gros vol. in-18 de 350 pag., jolie édition. Paris, 1822. 1 50

TRADUCTION DES ŒUVRES COMPLÈTES DE TACITE; par M. Gallon de la Bastide. 3 vol. in-8°. Paris, 1815. 18

INSTRUCTION (de l'), ouvrage destiné à compléter les connaissances acquises dans les lycées, les colléges et les maisons d'éducation; par M. F.-C. Turlot, de la Bibliothéque du Roi, 2e. édition, in-12, avec une planche ou tableau représentant l'arbre encyclopédique des connaissances humaines, etc. 3

Cet ouvrage, qui manquait à notre littérature, est un supplément nécessaire à tous ceux qui traitent de l'éducation publique. En présentant une brillante esquisse des productions de l'esprit humain dans tous les genres, il offre une méthode et un choix de lectures les plus propres à perfectionner les premières études qui restent presque toujours insuffisantes à ceux qui manquent d'un guide pour en tirer quelque fruit. L'auteur a fait à cette seconde édition quelques additions devenues nécessaires, et il indique aux lecteurs le moyen facile d'ajouter eux-mêmes, par la suite, les articles de leur gré; en sorte que cet ouvrage demeurera toujours un livre élémentaire, et doit être regardé comme classique.

NUITS (les) ATTIQUES D'AULU-GELLE, traduites en français, *avec le texte en regard*, *et accompagnées de remarques et de notices sur les auteurs cités par cet écrivain*, Caractère cicéro et philosophie, papier fin; par Victor Verger. 3 vol. in-8°. Paris, 1820. 18

IMPRIMERIE DE FAIN.



Mc



